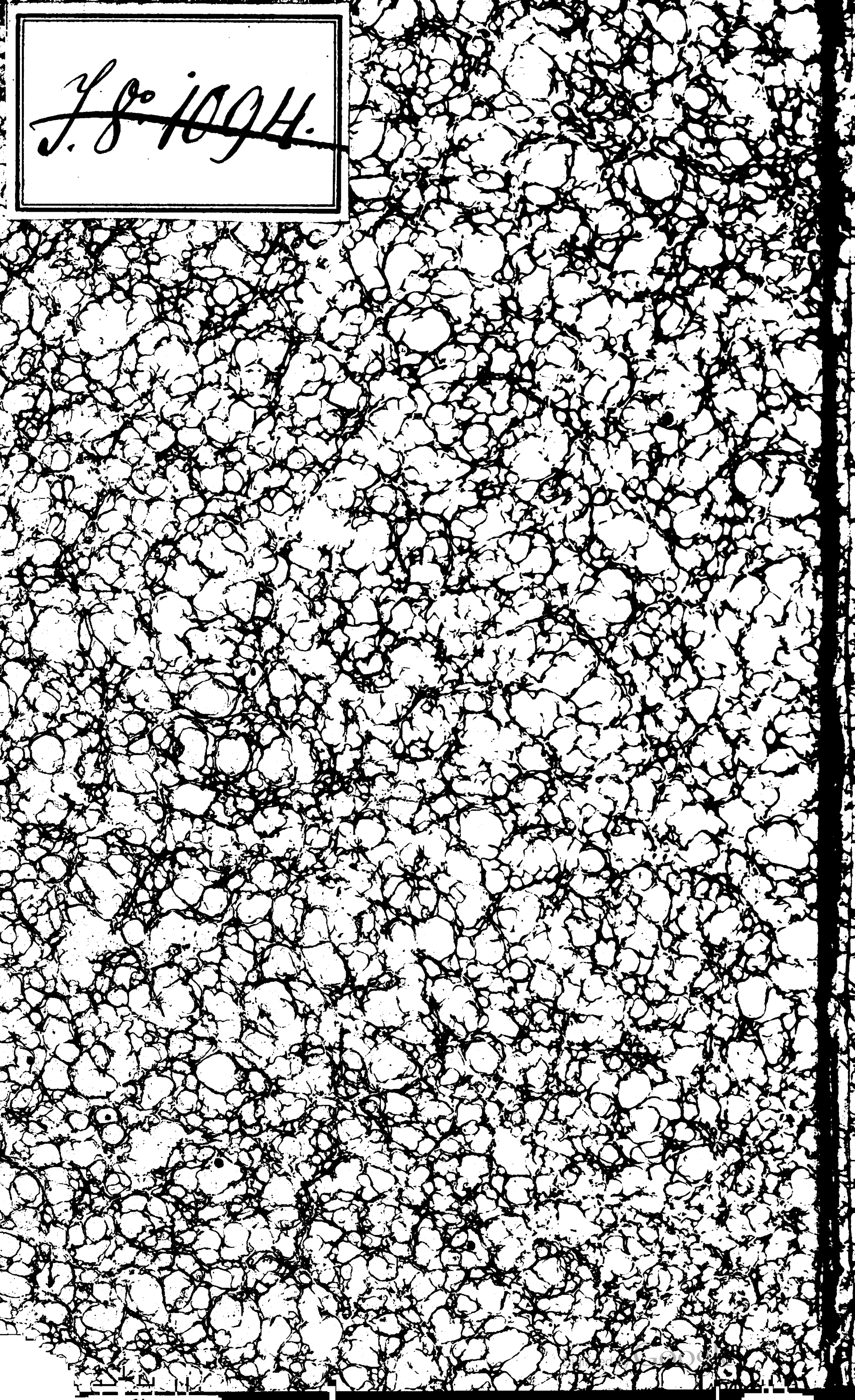
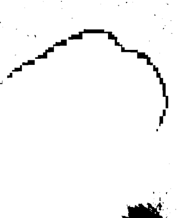

J. 8º 1094.







Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Einundzwanzigster Jahrgang.

1897.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1897.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen.



Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

Recensionen.

Abhandlungen.

Die päpstlichen Urkunden für Thessalonike und deren Kritik durch Prof. Friedrich.

Von Robert von Nostitz-Rieneck S. J.

Eine Reihe von Urkunden der Päpste Damasus, Siricius, Innocentius, Bonifatius, Cälestinus, Xystus und Leo I beziehen sich ihrem Hauptinhalte nach mittelbar oder unmittelbar auf die Einsetzung und Einrichtung des päpstlichen Vicariates von Thessalonich, enthalten die Verleihung dieser Würde an die Metropoliten, bestimmen und begrenzen deren Amtskreis und Rechtsbefugnisse. Seit Lukas Holste 1662 diese Urkunden veröffentlichte[1]), sind sie oft nachgedruckt worden[2]). Man nahm sie nicht unbesehen für echt. Der erste Herausgeber[3]), Coustant[4]), die Ballerini[5]) haben

[1]) L. Holste erlebte nicht mehr das Erscheinen des Bandes: Collectio Romana bipartita vett. aliquot historiae eccl. monumentorum; edi coepta a Luca Holstenio Vatic. Bas. Can. et Bibl. Praef. dum viveret, absoluta post eius obitum, notis ipsius posthumis adiunctis. Romae typis Jacobi Dragondelli MDCLXII (nicht 1666, wie Bursian in der Allg. d. Biogr. 12, 777 schreibt).

[2]) In den Ausgaben der Papstbriefe sind sie chronologisch eingereiht. Ein eigentlicher Nachdruck von Holstes Ausgabe mit seinen Noten, aber auch mit einigen Druckfehlern (weniger Druckfehler sind bei Coustant, selbst im Migne'schen Nachdruck) bei Mansi 8, 739—772, Holstes Noten 772—784.

[3]) In den Noten aus seinem Nachlass, Editio princeps von S. 225 ab.

[4]) Epp. Rom. Pont. Praefatio S. CXXXII § 11 Nr. 164.

[5]) De antiq. coll. . can. Pars II cap. XIII Nr. 2 Migne 56, 190 ff.

vielmehr genügende Gründe für die Echtheit vorgebracht. Das päpstliche Vicariat von Thessalonich wird in den größeren Lehrbüchern der Kirchengeschichte[1]) und des Kirchenrechts[2]) als feststehende Thatsache erwähnt. Es müsste allenthalben gestrichen werden, wenn Prof. Friedrich Recht hätte, der diese Urkunden als Fälschungen zu erweisen unternahm[3]).

Seinem Beweisgang und Ergebnis wurde in hochangesehenen Organen der historischen Forschung rückhaltlos zugestimmt[4]). Dagegen hat Abbé Duchesne im ersten Band der byzantinischen Zeitschrift eine meisterhafte Skizze der Kirchengeschichte Illyricums entworfen, in welcher Prof. Friedrichs Versuch nebenher als vollkommen missglückt dargethan ist[5]). Trotzdem Mommsen in einem Punkte Friedrich mit besonderem Nachdruck Recht gegeben hatte, erreichte Duchesne dennoch, dass Mommsen, obwohl in diesem einen Punkt bei seiner Meinung beharrend, im übrigen die Frage doch wieder als nicht erledigt bezeichnete. In Verbindung mit den päpstlichen Urkunden traten durch Holstes Editio princeps nämlich auch drei Kaiserurkunden ans Licht. Auch diese verwarf Friedrich; Mommsen hat in Bezug auf zwei von diesen 3 Kaiserurkunden Friedrichs Urtheil selbständig begründet[6]). Auch nach Duchesnes Untersuchung will Mommsen sie noch nicht gelten lassen, wenn er aber zum Schluss seiner ‚Erwiderung' die ‚sehr schwierige Frage über die Sammlung der Kirche von Thessalonich' als eine noch offene Frage ansieht[7]), so muss er dabei die päpstlichen Briefe und das päpstliche Vicariat im Auge haben. Duchesne hat ferner erreicht, dass im theologischen Literaturbericht ein Referent, G. Krüger, ihm zugestimmt hat[8]).

---

[1]) Hergenröther KG[3] 1, 564 f.

[2]) Phillips KR 2, 66 ff. Hinschius KR 1, 583 ff.

[3]) Sitz.-Ber. d. philos.-philol. und hist. Cl. d. k. b. Münchener Akad. d. W. 1891 S. 771—887.

[4]) Jahresber. d. Gesch.-Wiss. 15 (1892) IV, 84. NA. 18, 357.

[5]) S. 531—550 (1892).

[6]) NA 18, 357 f.

[7]) NA 19 (1894) S. 435 ‚Übrigens erkenne ich bereitwillig an, dass die sehr schwierige Frage über die Sammlung von Thessalonich damit, dass sie zwei vielleicht sehr früh gefälschte Kaisererlasse enthält, auch mir keineswegs als erledigt erscheint'.

[8]) 1892 S. 178.

Wenn ich hier diese Frage bespreche, so geschieht dies nicht um der Polemik willen, sondern der Sache wegen. Mir dünkt, dass Einzeluntersuchungen über das päpstliche Briefwesen vor Gregor I noch ein weites Feld offen steht. Ich halte dafür, dass die Kenntnis des päpstlichen Urkundenwesens dieser Zeit wirksam gefördert werden kann, wenn Urkunden, welche nach ihrer Überlieferung, oder nach den Empfängern und Bestimmungsorten, Einheiten bilden, zu Gruppen zusammengefasst und diese einzeln untersucht werden. Daraus ergibt sich der Zweck und der Umfang dieser Arbeit. Ich beschränke mich auf die Urkunden der sog. Collectio Thessalonicensis und auf die Zeit, der sie angehören sollen. Was sich aus späterer Zeit, d. h. vom VI. Jahrhundert ab, für die Echtheit der Briefe, oder die Existenz des Vicariates anführen lässt, hat Duchesne in ausgezeichneter Weise dargelegt oder genügend angedeutet.

Gelegentliche Studien über die päpstlichen Briefe und Decretalen von Siricius bis auf Leo I führten mich zu der Überzeugung, dass erstens die päpstlichen Urkunden für Thessalonich echt und Prof. Friedrichs Ergebnisse falsch sind; dass zweitens sich dieses aus den Urkunden selbst, in Berücksichtigung eines durchschlagenden Zeugnisses Leos I, mit hinreichender Sicherheit nachweisen lässt; dass drittens Prof. Friedrichs Methode der Urkundenkritik schwere Bedenken entgegenstehen, vorab seiner Art, den ‚Sprachgebrauch‘ geltend zu machen.

Ein Beispiel statt vieler. Die Behauptung ‚ministerii dignitas‘, oder ‚sit in specula‘, sei Sprachgebrauch des Papstes Hormisda, kann gegen die Echtheit leoninischer Briefe doch wohl nur dann beweiskräftig sein, wenn diese Wendungen bei Hormisda sehr oft, bei den früheren, bei Leo I gar nicht vorkommen. Keine Belesenheit in Leos und Hormisdas Briefen reicht aber aus, um betreffs solcher Wendungen, an denen nichts Besonderes ist, ohneweiters die Behauptung exclusiven Sprachgebrauches für den letzteren aufzustellen oder solcher Behauptung aus eigener Kenntnis zuzustimmen. Darum muss, wer solches vorbringt, für den positiven Theil der Versicherung Citate liefern, u. zw. alle, die er hat, oder doch so viele, dass ein Sprachgebrauch irgendwie erwiesen erscheint. Die negative Seite einer solchen Behauptung ist nun freilich Vertrauenssache. Man muss die Überzeugung haben, dass die früheren Briefe, so viel ihrer sind, zu diesem Zweck durchgelesen wurden.

Ergibt sich aber, dass die in Frage stehenden Ausdrücke und Wendungen auch bei Leo I in seinen übrigen Briefen vorkommen, so würden auch viele Hormisdacitate nichts mehr beweisen. Um wie viel weniger je eines, wie bei Prof. Friedrich. Nun ist aber ein erheblicher Theil der Arbeit Prof. Friedrichs aus solchen Behauptungen zusammengesetzt. Es liegt am Tage, dass so geartete Kritik die wissenschaftliche Forschung nicht fördert. Die nothwendig gewordene genaue Controle zwingt alle, die sich mit diesen Dingen beschäftigen, zu weitläufigen Untersuchungen, deren Resultat rein negativ und wenig fördernd ist, dass nämlich eine oder mehrere oder viele Behauptungen Prof. Friedrichs nicht stichhaltig sind.

Zunächst lege ich I. die Überlieferung der thessalonicensischen Urkunden dar; untersuche II. deren äußere Merkmale, richtiger die Formeln des Protokolls, d. h. die Datierungen und Adressen. Darauf ist III. die beste zeitgenössische Beglaubigung der Collectio Thessalonicensis zu prüfen: Leos I 14. Brief, der nach seiner Überlieferung nicht zur Collectio gehört, demnach als selbständiger Zeuge erscheint. Er bestätigt den Inhalt der thessalonicensischen Sammlung so nachdrücklich, dass Duchesne mit Recht sagen konnte, nicht der Schatten eines Zweifels an der Echtheit der päpstlichen Urkunden für Thessalonike bleibe übrig, wenn dieser Brief 14 echt ist[1]). Auch dessen Unechtheit glaubt Prof. Friedrich beweisen zu können. Endlich will ich IV. ein *πάρεργον* hinzufügen, in welchem einige sachliche und sprachliche Übereinstimmungen zwischen thessalonicensischen und anderen Briefen zusammengestellt werden.

I. Die Überlieferung der Collectio Thessalonicensis.

Die vaticanische Hs. 5751 stammt aus dem Kloster Bobbio[2]) und ist im X. Jahrhundert geschrieben. Von Folio 55 an enthält sie die Abschrift des Protokolls einer römischen Synode, die unter Papst Bonifatius II nach der an der Spitze des Protokolls stehenden Datierung im December 531 stattfand[3]). Der Bericht über die erste Sitzung ist vollständig, unvollständig der Bericht

---

[1]) ‚Il est clair, que si cette lettre est authentique, il n'y a plus l'ombre d'une objection contre celles du recueil'. AaO. 540.

[2]) Zuletzt hat O. Seebaß von diesen Hss gehandelt im CBl. für Bw. XIII (1896) 1—12. Über den Codex 5751 S. 10.

[3]) A. Reifferscheid Wiener SB 63, 625. Ein Hinweis auf dieses Concil findet sich in JK 894, Agapet an Justinian im J. 535.

über die zweite Sitzung, der vielmehr in der Mitte abbricht. In dieser zweiten Sitzung bat Bischof Theodosius von Echinus, als Abgesandter des Metropoliten von Larissa, um die Erlaubnis, eine Reihe von Documenten verlesen zu lassen, die er mitgebracht habe. Aus diesen solle hervorgehen, dass der hl. Stuhl, ob er gleich in der ganzen Welt den Vorrang (principatum) über alle Kirchen mit Recht in Anspruch nehme, dennoch die Kirchen Illyriens in besonderer Weise seiner Waltung unterstellt habe. Ferner bat Bischof Theodosius darum, dass die Urkunden im päpstlichen Archiv auf ihre Echtheit geprüft würden. Bonifatius befahl die Verlesung und ordnete die Untersuchung an.

Die Schriftstücke, welche jetzt vorgelesen wurden und so ins Synodalprotokoll kamen, 26 Urkunden, worunter 22 Papstbriefe (von Damasus und den Nachfolgern bis Leo I), stehen fast alle in engster, einige in weiterer Beziehung zum Vicariat von Thessalonich; diese 26 Stücke heißen deshalb die Collectio Thessalonicensis.

Die einzelnen Documente sind durch die Formel ‚gleichfalls kam zur Verlesung' mit einander verbunden. Fol. 75a stehen die letzten Worte des Protokolls. Es ist die oben erwähnte Formel: ‚item recitata est'. Fol. 75b folgt Omelia Gregorii. Unvollständig erscheint deshalb nicht bloß das Concilsprotokoll, sondern die Briefsammlung selbst. Es fehlt mindestens e i n Brief. Wahrscheinlich fehlen mehrere. Es finden sich keine Briefe von Hilarus, Simplicius, Felix, Hormisda in der Sammlung. Und doch nennt Nikolaus I[1]) neben Damasus, Siricius, Innocentius, Bonifatius, Cälestinus, Xystus und Leo, deren Briefe (bis auf Cälestinus) vorhanden sind, auch jene vier Päpste unter den Vorgängern[2]), welche das Vicariat von Thessalonich urkundlich bestätigt haben.

---

[1]) JE 2682 Ep. 4 Mansi 15, 167 BC = Migne 119, 779.

[2]) Friedrich findet es ‚im höchsten Grade auffallend', dass die zwei Briefe der Kaiser Honorius an Theodosius II und die Antwort des letzteren ‚von Nikolaus nicht genannt werden' (S. 773). Er betont dies wiederholt und erklärt am Schlusse seiner Abhandlung bereits (S. 887) apodiktisch, ‚wie wir sahen', habe Nikolaus' Sammlung die Kaisercorrespondenz ‚nicht gehabt'. Nikolaus spricht ausdrücklich nur von seinen ‚Vorgängern' ‚antecessorum nostrorum temporibus scl. Damasi' .. usw. Deshalb ist es durchaus nicht auffallend und der darauf gebaute Schluss hinfällig. Aus Nikolaus' Briefen ließen sich noch andere Citate beibringen, diejenigen aber, welche Friedrich S. 772 anführt, sind theilweise ungenau, theilweise unrichtig. Ebenso ist mindestens höchst missverständlich, was er S. 887 über

In der Anmerkung[1]) steht die Reihe der 26 Documente nach der chronologischen Ordnung und den Seitenangaben von Holstes

die Zeiten nach Nikolaus bis auf Innocenz III sagt. Nach Friedrich ist der 14. Brief Leos eine der thessalonicensischen Fälschungen. Wenn er also behauptet, es verliere sich ihre Spur nach Nikolaus I, ‚weder die Gregorianer, wie Deusdedit, noch Papst Innocenz III kennt sie mehr', so meint wohl jeder, auch der 14. Brief sei darunter verstanden. Der wurde aber in den Streitschriften des Investiturkampfes, wurde bei Deusdedit und Innocenz III wiederholt citiert. Auch finden sich gerade bei Deusdedit einige Citate der anderen thessalonicensischen Briefe, die er wahrscheinlich nur indirect, aus Nikolaus, kennt. Ein indirectes Citat wird aber doch wohl mindestens eine ‚Spur' sein.

[1]) A.

I. Papst Damasus an Bischof Acholius von Thessalonich u. a. ‚decursis litteris'. Ohne Datum. JK 237 Holste S. 37—42 Coustant ep. 8 Merenda ep. 5.

II. Damasus an Acholius ‚ad meritum'. Ohne Datum. JK 238 Holste 42 f. Coustant ep. 9 Merenda ep. 6.

III. Siricius an B. Anysius v. Theff. ‚etiam dudum'. Ohne Datum. JK 259 H 43 f.

IV. Innocentius an Anysius ‚cum Deus noster'. Ohne Datum. JK 285 H 45—47.

V. Innocentius an B. Rufus v. Theff. ‚lectissimo'. Datiert vom 17. Juni 412. JK 300 H 47—51.

VI. Bonifatius an Rufus ‚b. Ap. Petrus'. Ohne Datum. JK 350 H 51--54.

VII. Bonifatius an Rufus ‚credebamus', Datiert vom 19. Sept. 419. H 54—60. JK 351.

VIII. Bonifatius an Rufus ‚retro maioribus'. Datiert vom 11. März 422. H 60—65. JK 363.

IX. Bonifatius an alle Bischöfe Theffal. ‚institutio universalis'. Datiert wie VIII. JK 364 H 65—68.

X. Bonifatius an Rufus und die übrigen Bischöfe in Macedonien, Achaia, Thessalien, Alt- und Neu-Epirus, Prävalis und Dacien ‚manet beatum'. Datiert wie VIII u. IX. JK 365 H 69—82.

XI. u. XII. Briefe des Kaisers Honorius an Theodosius und des letzteren an ersteren. Ohne Datum.

XIII. Cälestinus an Perigenes u. a. Bischöfe Illyriens ‚inter ceteras'. Ohne Datum. JK 366 H 85-88.

XIV. Xystus an Perigenes ‚gratulari potius'. Ohne Datum. JK 393 H 88—90.

XV. Xystus an die Synode von Thessalonich ‚si quantum'. Datiert vom 8. Juli 435. JK 394 H 90—93.

XVI. Xystus an B. Proclus ‚licet fraternitatem'. Datiert vom 18. Dec. 437. JK 395 H 93—96.

Editio princeps (H), welche in zwei Fällen die Ordnung der Hs. berichtigt hat, was freilich hätte gesagt werden müssen. Holste trifft deshalb kein Tadel, da die Ausgabe aus seinem Nachlass vollendet wurde. Diese beiden Correcturen betreffen Stück VII und XIII. Stück VII steht in der Hs. an allerletzter Stelle und trägt die unrichtige Adresse (Fol. 73b) ‚Dilectissimo fratri Anastasio Leo'. Dass ‚Rufo Bonifatius' zu lesen ist, geht aus dem Datum hervor, das nur zum Jahr 419 passt. Diese Emendation haben schon die Ballerini bemerkt[1]), und man konnte es auch aus Reifferscheids Beschreibung der Hs. entnehmen[2]). Unbemerkt blieb aber, so viel ich sehe, eine andere, weniger sichere Emendation. Der Hr. Präfect der vatic. Bibliothek, P. F. Ehrle, hat mir gütigst eine Collation der 26 Urkunden besorgt, die deren Reihenfolge, die Adressen und Datierungen constatiert. Daraus entnehme ich, dass das undatierte Stück XIII, der einzige Cälestinus-Brief der Sammlung, in der Hs. als von Bonifatius aus-

XVII. Xystus an alle Bischöfe Illyriens ‚doctor gentium'. Datiert wie XVI. JK 395 H 97–102.

B. a.

XVIII. Die Kaiser Valentinianus und Marcianus an Papst Leo I ‚divina humanaque'. Vom 18. Dec. 451. Unter den leoninischen Briefen 100. H 103—107.

XIX. Papst Leo an Kaiser Marcianus ‚magno munere'. Datiert vom 22. Mai 452. H 107—116 JK 481 Leos Brief 104.

XX. Leo an B. Anatolius von Constantinopel ‚manifestato'. Datiert wie XIX. H 116—127. JK 483 Leos Brief 106.

XXI. Leo an Marcianus ‚litterarum clementiae'. Datiert vom 29. Mai 454. H 127—132 JK 510 Leos Brief 136.

XXII. B. Anatolius von Constantinopel an Papst Leo ‚omne quidem'. Ohne Datum. H 132—137 Unter Leos Briefen 132.

XXIII. Leo an B. Anatolius ‚si firmo'. Datiert wie XXI. H 137—143 Leos Brief 135 JK 509.

B. b.

XXIV. Leo an B. Anastasius von Thessalonich ‚omnium quidem'. Datiert vom 12. Januar 444. JK 404 H 143–152 Leos Brief 6.

XXV. Leo an die Metropoliten Illyricums ‚omnis admonitio'. Datiert wie XXIV. JK 403 H 152—158 Leos Brief 5.

XXVI. Leo an die Metropoliten von Achaia ‚grato animo'. Datiert vom 6. Januar 446. JK 409 H 158—163.

Folgt ‚item recitata est' Hs. Fol. 75a Holste S. 163: ‚caetera in manuscripto desiderantur'.

1) In der Vorrede zu den Briefen Leos § XVII Migne 54, 566.

2) Wiener SB 63, 626.

gestellt erscheint. Was Holsten zur Emendation bewog, ist leicht einzusehen. Nikolaus' I erwähnte Decretale nennt auch Cälestinus; bloß Stück XIII aber kann Cälestinus zugeschrieben werden. In einem anderen Zusammenhang kann ich vielleicht darauf zurückkommen. In Bezug auf die vorliegende Frage ist dies nebensächlich.

In der ganzen Briefreihe kann man zwei Theile, im zweiten Theile wieder zwei Gruppen unterscheiden, die ich in der Liste durch Buchstaben kenntlich gemacht habe. Der erste Theil A umfasst die Briefe der Vorgänger Leos nebst zwei, chronologisch in diesen ersten Theil gehörenden kaiserlichen Urkunden (Stück I bis XVII; die kaiserlichen Briefe XI und XII).

Den zweiten Theil B (Stück XVIII bis XXVI) bilden neun Briefe aus der Zeit Leos des Großen. In diesem sind wieder zwei verschiedene Gruppen. Die ersten sechs Stücke Ba beziehen sich auf Angelegenheiten des Stuhles von Constantinopel und enthalten die Correspondenz zwischen Rom und Constantinopel in Sachen des 28. Canon von Chalkedon. Zur zweiten Gruppe gehören die drei letzten Stücke Bb, drei Briefe Leos I. Bloß diese drei sind eigentlich thessalonicensische Briefe in dem Sinne, dass sie vom thessalonicensischen Vicariat handeln und in dessen Gebiet gerichtet sind.

Alle Briefe des ersten Theiles A und die drei leoninischen Briefe, welche die zweite Gruppe des zweiten Theiles bilden Bb, sind der Überlieferung nach ἅπαξ λεγόμενα. Sie finden sich bloß in der durch Eine Hs. vertretenen Collectio Thessalonicensis. Das ist aber weder so sehr merkwürdig noch compromittierend. Unter den canonistischen Sammlungen der älteren Zeit bietet sich die sog. Collectio Arelatensis zum Vergleiche dar. Viele der da überlieferten päpstlichen Briefe sind auch bloß da überliefert. Diese beiden Sammlungen enthielten örtlich eng begrenztes Recht, ihren Urkunden eignete keine allgemeine Bedeutung. Sie mochten deshalb denen, welche die großen allgemeinen Sammlungen anlegten, entweder nicht zur Kenntnis kommen, oder nicht zur Aufnahme geeignet erscheinen[1]). Immerhin muss an den 14. Brief Leos I erinnert werden, den die Collectio Thessalonicensis nicht enthält (ob bloß darum, weil sie unvollständig ist, lässt sich nicht entscheiden), der aber durch die meisten alten Sammlungen überliefert ist, also

[1]) Darauf hat schon Duchesne aufmerksam gemacht. Byz. Ztschr. 1 S. 540.

die weiteste Verbreitung von den ältesten Sammlungen an gefunden hat und inhaltlich das Vicariat wie die Existenz der betreffenden Urkunden beglaubigt.

Der Umstand, dass für die große Mehrzahl der thessalonicensischen Papstbriefe nur Ein Überlieferungsmedium bekannt ist, bildet an sich durchaus kein Präjudiz zu Ungunsten der Echtheit. Warum fände man denn sonst den besonderen Wert der Collectio Avellana, die eben durch eine ausgezeichnete Ausgabe der Forschung zugänglich gemacht wird, gerade darin, dass sie allein so überaus viele Papstbriefe aufbewahrt hat? Ein Gleiches gilt von der Collectio britannica, die auch nur in Einer Hs.: Additional Ms 8873[1]) auf uns kam, und von vielen anderen wichtigen Schriftwerken und Urkundensammlungen. Die erste Gruppe des zweiten Theiles Ba, die aus sechs Stücken bestehende Correspondenz zwischen Constantinopel und Rom aber ist theilweise auch anderwärts überliefert.

Die drei ersten Stücke enthalten erstens die Bitte des Kaisers um Bestätigung des Canon 28 von Chalkedon (Stück XVIII. Brief Marcians unter den leon. Briefen ep. 100), zweitens und drittens die Ablehnung dieser Bitte in zwei Briefen des Papstes (Stück XIX und XX. Epp. 104 und 106), einem an den Kaiser, dem anderen an Bischof Anatolius. Beide Briefe sind Antwortschreiben, doch fehlt auch in der Collectio Thessalonicensis der entsprechende Brief des Bischofs von Constantinopel an den Papst. Diesen bot der Ballerinischen Ausgabe die griechische Hs. Vat. graec. 1455, welche auch den Brief des Kaisers an den Papst enthält. Der lateinische Text des letzteren steht aber bloß in der thessalonicensischen Sammlung. Die Antwortschreiben des Papstes nun haben eine mehrfache Überlieferung. Sie sind vom 22. Mai 452 datiert. Überblicken wir die Gesammtüberlieferung leoninischer Briefe, so finden wir von diesem Tage die vier nach Constantinopel gerichteten Briefe, die wir nach analogen Fällen erwarten dürfen: an den Kaiser, die Kaiserin, an den Bischof Anatolius und den päpstlichen Gesandten Julianus von Kos. Das entsprach der üblichen Praxis[2]).

---

[1]) ‚Im ganzen erhalten wir durch die Brittische Sammlung einen Zuwachs von 233 Briefen zu unserer Kenntnis der päpstlichen Correspondenz‘ P. Ewald im NA 5, 279. Daher ‚ein kostbarer Schatz‘. Ebend. 278.

[2]) Am 13. Juni 449 an Theodosius II (ep. 29 JK 424), an Pulcheria (ep. 30 JK 425), an Flavianus (ep. 28 JK 423), an Julianus von

Der Brief an den Kaiser und der an den Bischof[1]) haben eine weitverzweigte, mehrfach selbständige Überlieferung. Dagegen sind die zwei anderen vom gleichen Tage, die Briefe an die Kaiserin und Julianus von Kos[2]) vornehmlich durch die zwei großen Sammlungen leoninischer Briefe, die wir wohl unbedenklich als Registerauszüge ansehen dürfen, überliefert — durch den Codex Grimani und den Codex Ratisbonensis[3]).

Die weitverzweigte Überlieferung der Briefe an Kaiser Marcian und Bischof Anatolius besteht erstens aus der Quesnelliana, der Colbert'schen Sammlung, der Hispana, der Sammlung von Albi[4]); zweitens aus den beiden eben erwähnten Registerauszügen[5]); drittens aus der Collectio Thessalonicensis.

Zweierlei ist da zu beachten. Zunächst das bemerkenswerte Zusammentreffen der vier Briefe auf Ein Datum, den 22. Mai. Sodann, dass die weitverzweigte Überlieferung der Briefe an Kaiser Marcian und Bischof Anatolius indirect auch für die Existenz und den Hauptinhalt des lateinisch bloß durch die Collectio Thessalonicensis überlieferten, vorausgehenden Briefes des Kaisers an den Papst einsteht, weil auf diesen im Brief des Papstes an Marcian aus-

---

Kos (ep. 34 JK 428). Ebenso am 13. October 449 JK 438 439 442 441. Am 13. April 451 an Kaiser Marcianus (ep. 78 JK 458), an Pulcheria (ep. 79 JK 459), an Anatolius (ep. 80 JK 460), an Julianus von Kos (ep. 81 JK 461). Am 9. Juni 451 JK 463 464 465 466. Am 26. Juni 451 JK 470 471 472 473. Am 21. März 453 JK 490 491 492 493. Am 11. Juli 457 JK 521 522 523.

[1]) Ep. 104 JK 481 und ep. 106 JK 483

[2]) Ep. 105 JK 482 und ep. 107 JK 484.

[3]) Man braucht nur die Liste der beiden Sammlungen anzufertigen, um sie als Registerauszüge zu erkennen. ‚Wo anders, als aus den Registern in Rom konnte eine solche Fülle der in alle Welt zerstreuten Correspondenz zusammengebracht worden sein', sagt P. Ewald NA 5, 280 von der Collectio britannica Das kann man auch vom Codex Grimani und vom Codex Ratisbonensis sagen. Und wenn deren Briefe durchaus nicht in dem Maße, wie die Briefe der Coll. britann. ‚in alle Welt' verstreut waren, so ist umsomehr die große Vollständigkeit, verbunden mit genauer chronolog. Abfolge zu betonen. Betreffs des Codex Grimani vgl. Pitra Anal. novissima 1, 28. 30; betreffs des Codex Ratisbonensis = Monacensis 14540 vgl. Krusch Der 84jährige Ostercyclus u. s. Quellen Lpz 1880 S. 215 f.

[4]) Maassen GdQ S. 267 Nr. 52. 53.

[5]) Ballerini zu diesen Briefen.

drücklich hingewiesen wird[1]). Es dünkt mir in der That nicht zuviel verlangt, wenn man erwartet, daſs, wer da eine oder viele Fälschungen annimmt, irgendeine, wenn auch nicht kritisch begründete, so doch wenigstens denkbare Hypothese darüber aufstellt, wo der Ausgangspunkt für diesen ganzen Complex von Fälschungen zu suchen wäre.

Sind die drei ersten unter den constantinopolitanischen Briefen Bitte und Ablehnung, so enthalten die drei nächsten, deren Überlieferungsverhältnisse ganz ähnliche sind, Unterwerfung und Wiederanknüpfen des längere Zeit unterbrochenen brieflichen Verkehrs mit Bischof Anatolius.

Das Unterwerfungsschreiben des Bischofs Anatolius (Coll. Thess. Stück XXII Ep. 132 inter leon.) ist lediglich durch die thessalonicensische Sammlung, die beiden Schreiben des Papstes (Stück XXI und XXIII) auch anderwärts überliefert und zwar der Brief an den Kaiser (Ep. 136) im Codex Grimani und der wertvollsten aller Sammlungen leoninischer Briefe, dem Codex Ratisbonensis; das Antwortschreiben an Anatolius (Ep. 135) in der Quesnelliana und dem Codex Grimani. Aber wiederum sind in beiden Briefen so ausdrückliche Hinweise auf den Inhalt des Unterwerfungsschreibens, daſs man, um das Vorliegende für Fälschung halten zu können, ein verlorenes gleichen Inhaltes fingieren müſste.

Daſs Abschriften dieser auf den 28. Canon bezüglichen Correspondenzen nach Thessalonike kamen u. zw. von Rom aus, erscheint mir nicht befremdlich, sondern sehr selbstverständlich. Die Hierarchie Illyricums muſste in ihrer ablehnenden Haltung bestärkt werden und muſste wissen, woran sie sich zu halten habe. Daſs ferner diese Stücke im Jahre 531 vorgebracht wurden, ist gleichfalls durch die Umstände geboten.

Die Überlieferung der chalkedonensisch-constantinopolitanischen Bestandtheile der Collectio Thessalonicensis gereicht also, wenn ich nicht irre, dieser Sammlung durchaus zur Empfehlung[2]).

---

[1]) ‚Nam et vestrae pietatis apices et ipsius' (Anatolii) ‚scripta' (dieser Brief des Bischofs Anatolius an den Papst inter leon. ep. 101 ist bloß im Vat. graec. 1455 erhalten) ‚declarant legatos sedis apostolicae . . restitisse' Ep. 104 c. IV Migne 54, 905 C. Vgl. im Brief Marcians ‚quamvis . . contradixerint. Vehementer prohibebant' vom Einspruch der Legaten Holste S. 106.

[2]) Was Prof. Friedrich über diese Gruppe zu sagen hatte, ist folgendes: ‚Die Sammlung von Thessalonich sollte ihre Spitze auch gegen Con-





II. Datierungen und Adressen.

Von jenen Merkmalen der Urkundenechtheit, welche die Historiker äußere Merkmale, die Diplomatiker Formeln des Protokolls und Eschatokolls zu nennen pflegen, können rücksichtlich der Papsturkunden dieser Zeit nur Adressen, Datierungen und Unterschriften (= Grußformel) in Betracht kommen.

In der Zeit von Damasus bis Hormisda ausschließlich bieten nur die 143 Briefe Leos mit ihrer oft so complicierten Überlieferung eine einigermaßen genügend breite Grundlage vergleichender Untersuchung. Die Decretalen der Vorgänger Leos, von Damasus oder Siricius an, und der Nachfolger, sind entweder bei weitem nicht zahlreich genug, oder wie bei Gelasius nur in Brieffragmenten erhalten, so dass sie kaum anders als im Anschluss an die leoninischen Briefe behandelt werden können. Deshalb berücksichtige ich vornehmlich diese und nebenher die anderen. Die Adressen und Unterschriften sind, selbstredend unter steter Rücksicht auf die Überlieferungsmedia, mit denen anderer Decretalen zu vergleichen. Nicht so bei den Datierungen. Diese sind wohl auch mit gleichzeitigen Decretalen verschiedener Überlieferung zu vergleichen, aber ebensowohl mit den Inschriften, vorab den römischen, und mit kaiserlichen Urkunden. Besonders wichtig sind die Fälle, wo diese eigentlich zeitgenössischen Denkmäler in Einzelheiten der Datierung von den Daten der Consularfasten abweichen

In der Prüfung der Datierungen, welche die thessalonicensische Sammlung bietet und mit denen ich beginne, lasse ich die leoninischen Stücke vorausgehen, schließe die übrigen an.

---

stantinopel haben, weshalb in dieselbe eine ganze Reihe von Schreiben aufgenommen wurde, welche das Concil von Chalkedon, eigentlich dessen 28. Canon betreffen. Es sind ep. 100. 104. 106. 132. 135. 136 der Briefsammlung Leo I. Sie lassen insgesammt zuerst den Kaiser Marcian und den Patriarchen Anatolius von Constantinopel den Papst Leo I ‚bitten' dass er dem 28. chalkedonischen Canon seinerseits ebenfalls zustimme, diesen den Canon zurückweisen und endlich den Kaiser darauf dringen, dass Anatolius sich in einem kläglichen Schreiben dem Papst mit den Worten unterwirft: cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae beatitudinis fuerit reservata, ep. 132 p. 1084. Wir können indessen diese Partie von Schreiben auf sich beruhen lassen, obwohl es auffallend sein muss, dass zwei derselben, ep. 100. 132, also gerade das Bittschreiben des Kaisers und das Unterwerfungsschreiben des Anatolius, nur aus der Sammlung von Thessalonich bekannt sind'. S. 842 f.

In der Prüfung der Adressen kann ich mich umsomehr auf die leoninischen Briefe beschränken, als die Adressen aller päpstlichen Briefe der Collectio Thessalonicensis genau die nämliche Form haben.

Von den 26 Urkunden der Collectio Thessalonicensis sind 16 datiert u. zw. eine kaiserliche Urkunde und 15 Papstbriefe. Die 7 Briefe Leos I, die unter diesen 15 datierten Briefen sind und die ich mit Beibehaltung der chronologischen Folge zuerst erörtere, bezeichne ich an erster Stelle wie bisher nach den Nummern in Holstes Ausgabe, die im Nachdruck Mansis wiederholt wurden.

Stück XIX und XX = ep. 104 und 106 tragen die Jahresbezeichnung: Herculano v. c. cs. = Jahr 452. Hier ist nun gleich darauf aufmerksam zu machen, dass die Consularfasten Herculano et Sporachio[1]), beziehungsweise umgekehrt[2]) schreiben. Die ausgezeichneten Ausgaben der Monum. Germ. hist. lassen aber die Erwähnung des orientalischen Consuls Sporachius in einigen abendländischen Fasten als späteren Nachtrag erkennen[3]). Mommsens Untersuchungen ‚über die Consulardatierung im getheilten Reiche‘[4]) haben zudem über die Gepflogenheiten der Kanzleien und deren Gründe erwünschte Aufschlüsse geboten[5]). Darnach ist hier nicht bloß die Richtigkeit der Datierung mit einem Consul, wie sie die Urkunden für Thessalonich aufweisen, zu betonen, sondern Friedrichs Fälschungshypothese wegen, die mit Rücksicht auf die Consularfasten auffallende Richtigkeit. In der That datieren die abendländischen eigentlich zeitgenössischen Denkmäler: eine Reihe von Inschriften[6]), zwei Novellen Valentinians, die in Rom ausgestellt sind[7]), und mehrere andere Briefe Leos[8]) bloß nach Hercu-

---

[1]) NA 1, 356 in der Reconstruction der ravennatischen Annalen.

[2]) Marcellinus M. G. h. Auctt. antt. 11, 84.

[3]) In Victors Cursus pasch. hat bloß der Sirmondianus deperditus beide Consuln Auctt. antt. 9, 722; umgekehrt dagegen in Prospers Chronik bloß der Bruxellensis 5169 den Consul Herculanus allein ebend. S. 482. Cassiodor gleichfalls Herculanus et Asporacius Auctt. aa. 11, 157, ebenso die ‚Consularia Constantinopolitana‘ (Abendländ. Ursprungs ‚occidentales meri‘ Auctt. aa. 9, 201): Hirculano et Parracio ebend. 247.

[4]) NA 14, 226 ff.

[5]) Das Jahr 452 ist von Mommsen a. O. S. 234 erwähnt.

[6]) Inscr. chr. u. R. 1 Nr. 754—763.

[7]) Tit. 34 und 35.

[8]) Epp. 102 105 107 108 109.

lanus, so dass de Rossi mit Recht sagen konnte, der andere Consul sei dem ganzen Abendlande unbekannt gewesen[1]), während die kaiserlichen Urkunden des Ostens bloß nach dem östlichen Consul datieren[2]).

Die Jahresbezeichnung Aëtio[3]) et Studio vv. cc. cos. = Jahr 454 findet sich in den thessalonicensischen Urkunden XXI und XXIII (dazwischen ist der undatierte Brief des Bischofs Anatolius an den Papst) = epp. 136 135 JK 510 509. Die gleiche Datierung haben zwei Novellen[4]), eine Inschrift bei de Rossi[5]) und viele andere Briefe Leos aus diesem Jahr[6]).

Stück XXIV und XXV = epp. 6 und 5 JK 404 403: Theodosio XVIII et Albino = Jahr 444. Der Erwähnung des Kaisers Theodosius steht die Inschrift bei de Rossi Nr. 717 entgegen, in der Albinus allein genannt ist. De Rossi verweist zugleich auf zwei Novellen bei Zirardini, welche wiederum bloß Theodosius, nicht Albinus nennen. Der Inschrift wegen meint de Rossi, Theodosius' Consulat sei erst im April in Rom publiciert worden (die Inschrift ist aus dem Monat März), die Erwähnung seines Consulates in den zwei thessalonicensischen Briefen und noch einem dritten, gleichfalls aus dem Januar, müsse demnach ein späterer Nachtrag der Sammler oder Abschreiber sein[7]). Einige Novellen haben zwar beide Consuln im Datum, sind aber alle aus der zweiten Hälfte des Jahres[8]). Drei Gesetze, die nicht in den Novellen stehen, führen im Codex beide Consuln im Datum; allein das dürfte wohl spätere Correctur sein[9]). Zirardini ist mir nicht zur Hand. Aber aus Hänels Apparat läßt sich erkennen, dass die von de Rossi angezogenen Novellen diese zwei sind: Theod. 17, 2 (April, Constantinopel) und 15, 2 (Juli Cpl.). Zwar stehen bei Hänel im Datum der Erstgenannten beide Consuln, jedoch aus dem Codex ergänzt. Daraus aber, dass im Juli Albinus im Orient noch nicht genannt wurde, folgt keineswegs, dass Theodosius

---

[1]) Inscr. chr. u. R. t. I p. 603.

[2]) Codex 1, 1, 4. 2, 7, 10. 1, 3, 23.

[3]) Die Hs. schreibt einmal etio, das anderemal editio. Vgl. die Varianten aus dem Leidensis in der Victor-Ausgabe der Auctt. antt. aaO.

[4]) Martian tit. 4 Valentinian tit. 2. [5]) Nr. 765.

[6]) Epp. 126 bis 131 134 137 139 140.

[7]) Inscr. chr. u. R. S. 315.

[8]) Valentin. 6, 3 (Ravenna, Juli) Valentin. 13 (Ravenna September) Theodos. 26 (Constantinopel December).

[9]) 1, 51, 11. 12, 9, 1. 1, 24, 4.

in abendländischen Datierungen erst vom April vorkommen darf. Schwierigkeit bereitet nur die eine Inschrift. Aber für die Prüfungszwecke, die ich verfolge, genügt es durchaus, dass neben den thessalonicensischen Briefen noch ein dritter Papstbrief vom selben Monat vorliegt, der beide Consuln im Datum nennt und ganz verschiedene, sehr gute Überlieferung hat. Es ist Leos Brief 7 JK 405, von dem sich nachweisen lässt, dass er in mehreren gleichlautenden Abschriften, als epistula a pari, versendet wurde[1]). Die gute Überlieferung vertritt u. a. die ursprüngliche Dionysiana, die Quesnelliana und die Sammlung der Hs. von Corbie[2]).

Der letzte leoninische Brief, Stück XXVI der Sammlung ist Ep. 13 JK 409; seine Jahresbezeichnung Aëtio III et Symmacho vv. cc. coss.' = Jahr 446 wird durch Gesetze und Inschriften hinreichend belegt[3]). Aber dieser thessalonicensische Brief ist der einzige datierte Papstbrief des Jahres 446.

Noch auffallender, weil in Gegensatz zur Datierungsweise der päpstlichen Kanzlei, ist das Stück XVIII der Sammlung, kein Papstbrief, sondern das Schreiben der Kaiser an Papst Leo (ep. 100 der Briefe Leos). Die Jahresbezeichnung lautet: ‚D. N. Marciano .. et qui fuerit nuntiatus'. Diese Datierungsweise ist bekanntlich im V. Jahrhundert wiederholt nachweisbar[4]). Aber im Jahr 451, und um dieses handelt es sich hier, datieren eine

---

[1]) So schon die Ballerini. Zu Quesn. Diss. I ann. 443 Nr. V Note a Migne 55, 205 D. Aus Maaßens Angaben, die Überschrift des Briefes betreffend, geht dies noch klarer hervor: Quesnelliana ‚universis episcopis per diversas provincias constitutis' Migne 56, 744, Dionysiana Migne 67, 230 ‚univ. epp. per Italiae provincias c.' Sammlung von Corbie ‚de universis eppis' Maaßen S. 559. Sammlung von Albi: ‚Leonis de Manichaeis'; sonst sind die Adressaten stets angegeben Maaßen S. 597. Ferner ist zu beachten Idatius (Auctt. antt. 11, 24) ‚per episcopum Romae tunc praesidentem *gesta* de Manichaeis *per provincias* diriguntur', wozu die Worte des Brief 7 ‚*gestorum* vos series poterit edocere. Ad instructionem vestram etiam *ipsa direximus*'. Dass diese gesta auch, wie Idatius bezeugt, nach Spanien geschickt wurden, geht aus Leos Brief 15 cap. 16 Migne 54, 689 B hervor. Nur ist meines Erachtens da ‚tunc direximus' nicht ‚nunc direximus' zu lesen. Der Brief 15 ist vom Jahr 447, Idatius' Angabe z. J. 445.

[2]) Maaßen GdQ. S. 257 Nr. 6.

[3]) Nov. Valentin. tit. 20, 1. 2. tit. 21 Codex 1, 14, 8 de Rossi Inscr. chr. u. R. 1 Nr. 734.

[4]) NA 14, 232.

Novelle Marcians[1]) und die Gesetze des Codex[2]) nach diesem Kaiser allein; im Abendlande nicht bloß römische Inschriften[3]) und viele Briefe Papst Leos[4]) aus der ersten Hälfte des Jahres (vom August ab sind keine leoninischen Briefe aus diesem Jahr erhalten), sondern auch Novellen Valentinians, in Rom ausgestellt, darunter eine aus dem Juli, allein nach dem abendländischen Consul Adelfius[5]). Aber auch die dritte Datierungsweise mit dem Hinweis auf den abendländischen Consul, dessen Nuntiation noch nicht erfolgt ist, wird für das Jahr 451 beglaubigt, einmal durch den Brief des Kaisers an Bischof Anatolius[6]) und vierzehnmal durch die Sitzungsprotokolle des Concils. Von dessen 16 Sitzungen (zwischen dem 8. October und 1. November d. J.) ist bloß Sitzung XV ohne Datum[7]), Sitzung VII nennt Marcians Consulat allein[8]), die übrigen 14 Sitzungen datieren entweder mit der neben Marcians Namen gestellten Formel ,et qui fuerit nuntiatus'[9]) oder in Sitzung I und IX im lateinischen Text ,declaratus'[10]) oder im Anschluss an diese Formel (Sitzung X und XII) ,eodem consulatu'[11]).

Von den vorleoninischen Stücken der Collectio Thessalonicensis (ich halte in dieser Gruppe wieder die chronologische Folge ein) ist das erste datierte Stück (Nr. V) der 13. Brief des Papstes Innocenz I JK 300. Er wurde bisher zum Jahre 412 eingeordnet, dem Datum Holstes entsprechend: Honorio IX et Theodosio V AA. Coss. Tillemont hat diese Datierung dahin abändern wollen, dass Honorio V et Theodosio II zu lesen, der Brief also in das Jahr 407 zu setzen wäre[12]). Coustant dagegen

---

1) Tit. 3.
2) 11, 70, 5 1, 12, 5 1, 2, 12 1, 11, 7 9, 39, 2 10, 5, 2.
3) De Rossi Nr. 752 (753).
4) Epp. 78—95.
5) Valentin. tit. 30 tit. 31 tit. 32 tit. 33.
6) Maaßen G. d. Q. S. 328 Vgl. Quesnelliana cap. 25 Migne 56, 528 B.
7) Mansi 7, 357 358.
8) Mansi 7, 177 178 D.
9) Sitzg II Mansi 6, 937 938 C; Sitzg III ebd 975 976 D; Sitzg IV Mansi 7, 1 2 A; Sitzg V ebd. 97 98 C; Sitzg VI ebd. 117 118 B; Sitzg VII ebd. 185 186 A; Sitzg XIII ebd. 301 302 A; Sitzg XIV ebd. 313 314 D; Sitzg XVI ebd. 423 424.
10) Mansi 6, 563 564 A und 7, 193 194 B.
11) Mansi 7, 203 204 C ebd. 293 294 D.
12) Mémoires 10, 829.

wollte am überlieferten Datum festhalten und brachte gegen Tillemonts Versuch, frühere Ansetzung als nöthig zu erweisen, gute Gründe vor[1]). Beide Forscher setzen irrthümlich voraus, dass Holstes Datum dem der Hs. entspricht. Allein in der Hs. steht[2]): ‚Honorio X et Theodosio V‘. Ein Schreibfehler muss allerdings vorliegen, weil Honorius' X Consulat mit dem VI des Kaisers Theodosius, Theodosius' V Consulat mit dem IX des Kaisers Honorius zusammenfällt. Holste entschied sich für die letztere Möglichkeit und emendierte demgemäß: Honorio IX et Theodosio V. Ich halte aber diese Emendation IX statt X deshalb nicht für zulässig, weil die Zahl IX sehr wahrscheinlich in der additiven Form VIIII, nicht in der subtractiven IX geschrieben worden wäre. In den übrigen Datierungen der thessalonicensischen Briefe kommt zwar die Zahl IX nicht vor; aber für meine Annahme spricht außer der allgemeinen Schreibweise der Zeit[3]) der Umstand, dass in der vatic. Hs. der thessalon. Briefe die Zahl IV nicht in dieser subtractiven, sondern in der additiven Form IIII geschrieben wird. Darum glaube ich, dass die Emendation bei Theodosius' Consulat anzubringen und da VI statt V zu lesen ist. Damit kommt man in das Jahr 415. Ich sehe keinen Grund dagegen, dieses Jahr anzunehmen. Der Behauptung, dieser Brief sei der erste an Rufus, steht der Schluss des Briefes entgegen, in welchem eine ‚prior epistola‘, u. zw. in Sachen des Vicariates in Erinnerung gebracht wird. Man wollte dieses von einem früheren Brief desselben Papstes an den Vorgänger des Bischofs Rufus verstehen, allein lediglich darum, weil man von der schwach begründeten Voraussetzung ausgieng, Brief 13 müsse durchaus der erste des Papstes Innocenz an Rufus sein. In diesem Zusammenhang ist es weder nöthig noch möglich, diese Frage allseitig zu erörtern[4]).

Sorgsamere Prüfung heischt unter den vorleoninischen Stücken der thessalonicensischen Sammlung nur noch Nr. VIII: Bonifatius'

[1]) Note zu diesem Bf. Migne 20, 515 (Schönemann S. 566).
[2]) Nach P. Ehrles Collation Fol. 60b.
[3]) Handb. d. klass. Alt.-Kde.[2] (1892) 1, 651.
[4]) Beide Datierungen, sowohl die Holstes, wie die oben als zweite Möglichkeit erwähnte, sind durch kaiserliche Edicte und römische Inschriften genugsam bezeugt, obwohl de Rossi Nr. 598 ein Beispiel dafür bietet, dass nicht bloß Abschreiber und Sammler, sondern auch Steine in der Datierung irren können.

ep. 5 JK 351 aus dem September des Jahres 419 mit Consul Monaxius allein. Monaxius und Plinta sind die Consuln des Jahres. Beide, orientalischer Ernennung, stehen in den Fasten, den Gesetzen[1]), einigen römischen Inschriften[2]), deren älteste vom Juni ist[3]). Andrerseits ist der Erwähnung des Cs. Monaxius wegen das Jahr 419 sicher, weil es weit und breit das einzige Jahr ist, in dem ein Mann dieses Namens Consul war. Successive Publication d. h. spätere Nuntiation für Plinta und irrthümliche Beibehaltung des einen Monaxius in der päpstlichen Kanzlei bis in den Herbst (Stück VIII ist vom 19. September) vermuthete de Rossi[4]). Das carthagische Concil datiert im Mai postconsularisch[5]), der Bischof Aurelius von Carthago in einem Brief aus dem August mit beiden Consuln[6]). Successive Publication hat für dieses Jahr auch Mommsen angenommen[7]), vornehmlich wegen der drei päpstlichen Schreiben mit der Datierung: Monaxio v. c. cs. Diese drei darin übereinstimmenden Briefe aus dem April JK 348, dem Juni JK 349 und dem September JK 351 liegen sowohl bezüglich der Empfänger, wie der Überlieferungsmedia weit auseinander. Der erste, nach Afrika gerichtet, steht in der freisinger Sammlung[8]), den zweiten, an gallische Bischöfe geschrieben, enthält auch die reine Dionysiana[9]), der dritte ist die thessalonicensische Urkunde. Daſs diese drei von einander unabhängig überlieferten Datierungen sich gegenseitig stützen, liegt auf der Hand. Man darf aber gerade deshalb an den nicht bloß lückenhaften, sondern schier trümmerhaften Zustand der Decretalenüberlieferung mancher Pon-

---

[1]) Codex Theodos. 11, 30, 66 VIII id. martias Cpl. Ferner 6, 30, 22; 5, 10 un.; 14, 4, 10; 9, 40, 24; 14, 6, 5.

[2]) Inscr. chr. u. R. 1 Nr. 608 609.

[3]) Das Consulat Plintas hat eine besondere Schwierigkeit. Man nimmt an, es sei der nämliche Plinta gewesen, den Marcellinus zum Vorjahr als besiegten Rebell erwähnt (Auctt. antt. 11, 73 Marc. sagt freilich ‚deletus est'). Valois (zu Sozom. VII, 17) und Tillemont (HdE Notes sur l'E. Théodose II Note 7) meinten deshalb, er sei wohl erst im Laufe des Jahres 419 zu Gnaden aufgenommen und zum Consul ernannt worden. Aber das oben in Nr. 1 an erster Stelle genannte Gesetz vom März 419 nennt beide. [4]) S. 261 aaO.

[5]) Bruns Can. App. et Concill. 1, 194.

[6]) Maassen GdQ S. 355 § 376 Quesnelliana cap. 17 Migne 56, 496 B.

[7]) NA 14, 231 Note 4.

[8]) Maassen GdQ S. 251 § 278[1].

[9]) Maassen GdQ ebd. § 278[2] Migne 67, 266 f.

tificate erinnern. Dass in der gallischen Decretale das Datum überliefert ist, wird man als Zufall, und ebenso als Zufall bezeichnen dürfen, dass die Decretale nach Afrika überhaupt überliefert wurde. Wenn wir nun ein Datum und eine Decretale weniger hätten, wie nahe läge dann, und wie übereilt wäre doch der Schluss, dass die Datierung des thessalonicensischen Stückes unrichtig sein müsse und das Stück selbst von zweifelhafter Echtheit. Die folgenden datierten Stücke stimmen vollkommen mit den Gesetzen oder Inschriften überein. Ich setze deshalb die Nachweise in die Anmerkung[1]). Berücksichtigung verdient, dass in einem Fall bloß eine, in den beiden anderen gar keine Decretale aus gleichem Jahr vorhanden ist.

Nun wäre an den Datierungen noch ‚data‘ oder ‚datum‘, sodann der adjectivische oder substantivische Gebrauch des Monatsnamens zu prüfen. Doch soll darauf nicht eingegangen werden. Zwar bin ich der Meinung, dass ‚data‘, nicht ‚datum‘ der Schreibweise der Zeit entspricht, und ebenso iunias, octobres, nicht Junii, Octobris[2]). So oft diese Worte in der Hs. der Coll. Thess. ausgeschrieben sind, finden sich die Formen, welche die richtigen sein dürften. Aber so lange die Briefe der Päpste nicht so ediert sind wie gegenwärtig die Avellanische Sammlung, steht man doch auf zu unsicherer Grundlage, einmal weil den Freiheiten der Abschreiber und Herausgeber zu viel Raum gegeben wurde, namentlich aber deshalb, weil Abkürzungen, welche in den Hss. die Regel gewesen zu sein scheinen, in den Drucken aufgelöst wurden. Nach den Drucken

---

1) Coll. Thess. Stück VIII IX X Bonifatius epp. 13 14 15 JK 363 364 365: Honorio XIII et Theodosio X Augustis Coss. Holste S. 65 68 81 = Jahr 422. Inschriften de Rossi Nr. 613 (ff.) Gesetze sehr zahlreich Gothofredus — Ritter in d. Chronol. legum pag. CXCVII, Hänel Series chronol. S. 1707 1708. Bloß eine Decretale ep. 12 an Hilarius von Narbonne. Sehr gute Überlieferung (DFQ u. a.) Maassen GdQ § 278[6], Drucke JK. 362. Ferner Coll. Thess. Stück XV Xystus ep. 8 JK 394: Theodosio XV et Valentiniano IIII Act. Coss. Holste S. 92 93 = Jahr 435. Inschriften de Rossi Nr. 684 686 687 688 Gesetze Hänel Series chronol. S. 1713 1714 Keine Decretale. Endlich Coll. Thessal. Stück XVI und XVII Xystus epp. 9 und 10 JK 395 und 396: Aëtio iterum et Segisuulto Coss. = Jahr 437 Holste S. 96 102 vgl. die von de Rossi zu Nr. 698 angeführte griech. Inschr. Gesetze: Cod. Theod. 6, 23, 4 postconsularisch datiert. Fasten vgl. de Rossi S. 304. Keine Decretale. Diese Jahresdatierung im Brief des B. Paschasinus v. Lil. an Leo I (Inter epp. leonin. ep. 3 c. 1 Migne 54, 607 A auch bei Krusch aaO.)

2) Vgl. W. Gundlach NA 14, 322 Note 3 und 323 Note 2.

meinte ich, daſs viele Decretalen und Briefe des Papstes Simplicius substantivischen Gebrauch des Monatsnamens aufweisen, bis O. Günthers Ausgabe der Avellana die Belehrung bot, daſs der Monatsname meist abgekürzt, einigemal adjectivisch, kaum jemals substantivisch gebraucht ward. Die Collectio Thessalonicensis selbst bietet einen Beleg dafür, daſs der Boden für derlei Untersuchungen zu unsicher ist. Mehrmals steht in der Hs. dat. für data, mehrmals der Monatsname gleichfalls in Abkürzung. Holste hat diese Abkürzungen immer aufgelöst; in den Nachdrucken der Conciliensammlungen und denen von Coustant, Schönemann, Migne haben sich wiederum ein paarmal Differenzen eingeschlichen.

Als Ergebnis dieser Prüfung der Datierungen steht Folgendes fest: Keine Datierung der thessalonicensischen Urkunden entbehrt der Beglaubigung durch zeitgenössische Denkmäler; bald sind es Decretalen von verschiedener Überlieferung, bald Inschriften, bald Gesetze, welche diese Bestätigung gewähren. Die Datierungen weisen einige Eigenthümlichkeiten auf, aus denen hervorgeht, daſs die gangbaren Consularfasten durchaus nicht ausreichen, daſs dem von Prof. Friedrich angenommenen Fälscher ein ebenso großer Apparat hätte zugänglich sein müssen, wie er uns jetzt zugänglich ist, und er ihn in raffiniertester Weise so benutzt hätte, daſs es nicht aussähe, als wenn die Datierungen in späterer Zeit aus den Listen der Consuln entnommen wären. Zudem wurde in einem Fall das Tagesdatum nachweisbar so glücklich getroffen, daſs der Fälscher als ein wahrer Künstler erscheinen müſste. Wer die wirklichen Fälschungen kennt, wird die Bedeutung dieses Ergebnisses nicht unterschätzen.

Nun wende ich mich zur Untersuchung der Adressen. Unter den 26 Urkunden der Sammlung, beziehungsweise unter deren 22 Papstbriefen, sind 20 an einzelne oder mehrere Bischöfe gerichtet. Alle diese 20 Briefe sind nach dem Schema adressiert ‚Dilectissimis fratribus Acholio‘ etc. ‚Damasus‘ (Stück I) oder Dilectissimo fratri Acholio Damasus‘ (Stück II). Das heißt, alle haben eine Adresse mit Nachstellung des Papstnamens. Nach dem Ursprung der thessalonicensischen Sammlung, wie er aus dem Concilsprotokoll von 531 hervorgeht, müſste den Urkunden dieser Sammlung sog. Originalüberlieferung [1]) zukommen. Denn

[1]) Sehr viele Decretalen (Papstbriefe; in diesem Zusammenhange brauche ich den Unterschied nicht zu beachten) der ersten 8 Jahrhunderte,

die Sammlung wurde in Thessalonike hergestellt, nach Rom mitgenommen, dort im Concil verlesen. Die da vorgelesenen Briefe sind demnach überliefert als in Thessalonike verfasste Abschriften der ebenda verwahrten Originale. Zugleich wird um deren Beglaubigung aus dem päpstlichen Archiv gebeten, die nur in einer Vergleichung mit den in dem ‚Registrum' verwahrten Copien bestehen konnte. Nun ist aber die Nachstellung des Papstnamens meines Erachtens ein ziemlich sicheres Merkmal der Originalüberlieferung, folglich in diesem Fall auch ein Merkmal der Echtheit. Das fällt umso schwerer ins Gewicht, als die Namensnachstellung in den Briefen, wie sie vorliegen, im ganzen außerordentlich selten ist.

Da es an den nothwendigen Untersuchungen hierüber fehlt, muss ich die Behauptung begründen, dass Nachstellung des Papstnamens Merkmal der Originalüberlieferung ist. Erst will ich aber

---

wie sie uns vorliegen, haben eine beträchtliche Ahnenreihe von Abschriften. Da aus dieser Zeit weder irgendein Original noch die authentischen Copien der päpstlichen Archive erhalten blieben, sind wir ganz auf die abschriftliche Überlieferung angewiesen. Alle diese Abschriften haben nun selbstverständlich entweder das in der päpstlichen Kanzlei hergestellte und von dort versandte Original zur ersten Vorlage, oder die ‚Registerbücher' der Päpste d. i. die Copialbücher der Urkundenaussteller. Geht nun eine Abschrift oder eine ganze Reihe von Abschriften nachweisbar oder vermuthlich auf das Original als erste Vorlage zurück, weist sie auf die Urkundenempfänger als Ausgangspunkt der Überlieferung, so spricht man von Originalüberlieferung; geht sie aber auf die Registerbücher der Päpste, auf die Copialbücher der Urkundenaussteller zurück, von Registerüberlieferung. Bezüglich der Coll. Thess. haben wir ein äußeres Zeugnis für die Originalüberlieferung; d. h. diese Urkunden erscheinen in der Überlieferung mit dem ausdrücklichen Anspruch auf Originalüberlieferung. In anderen Fällen muss man aus dem Ursprung, der Herkunft der Abschriften oder aus gewissen diplomatischen Merkmalen die eine oder die andere Art der Überlieferung nachweisen oder vermuthen. Die Worte ‚a pari', an die Adresse gefügt, sind ein sicheres Merkmal für Registerüberlieferung. Denn diese Worte, welche bekanntlich besagen, dass gleichlaufende Briefe an verschiedene Adressen expediert werden, sind natürlich nicht in die Originale eingetragen worden. Dagegen erscheint die Notiz ‚Accept.' mit Monat und Tag dahinter, welche sich an die Datierung einiger Papstbriefe anschließt, als ebenso sicheres Merkmal der Originalüberlieferung, einer Überlieferung, die von den Empfängern ausgieng. Andere Merkmale gestatten nur mehr oder weniger sichere, beziehungsweise wahrscheinliche Schlüsse. Vgl. H. Bresslau ‚Die Commentarii der röm. Kaiser und die Registerbücher der Päpste'. Ztschr. d. Sav.-St. f. RG. Rom. Abt. VI (1885) S. 243 f.

diesen Satz begrenzen. Ich behaupte keineswegs, dass die Vorstellung des Papstnamens in der Adresse (zB. Leo episcopus et sancta Synodus etc. ep. 50) niemals in den Originalen stand; ich will auch durchaus nicht sagen, dass einmaliges Vorkommen der Papstnamens-Nachstellung in der Adresse zwingend beweise, dass dieser Brief oder gar alle Briefe dieser Überlieferung nur von den Originalen abstammen können. Was ich begründen zu können vermeine, ist lediglich Folgendes: eine Überlieferungsquelle päpstlicher Briefe des V. Jahrhunderts, welche vorwiegend oder ausschließlich Nachstellung des Papstnamens in den Adressen aufweist, entstammt sehr wahrscheinlich den Originalen. Das ergibt sich erstens aus der Eigenart der Sammlungen, in welchen solche Adressen häufiger sind; zweitens aus den Briefen, in denen die sog. ‚subscriptio papae', die Grußformel, mitüberliefert ist; drittens aus den griechischen Texten.

1. Diese Art der Adresse kommt in den 143 Briefen Leos I bloß zweiundzwanzigmal vor. Diese 22 Briefe haben in der so vielfach verschlungenen Überlieferung der leoninischen Briefe, jeder für sich betrachtet, eine einfache, nebeneinander gestellt, eine auffallend gleichförmige Überlieferung, eine solche zudem, welche in den meisten Fällen deutlich auf die Empfänger der Briefe, also auf die Originale als Ausgangspunkt der Überlieferung hinweist.

Zunächst 5 epistulae Arelatenses, von denen feststeht, dass ihnen Originalüberlieferung eignet: epp. 40 41 42 66 67[1]). Dann drei Briefe, deren Überlieferung von der Hs. von Corbie ausgieng: epp. 10 103 138[2]). Es sind nach Gallien gerichtete, in einer gallischen Sammlung überlieferte Stücke. Ist da Originalüberlieferung schon an sich wahrscheinlich, so wird diese Vermuthung noch durch den Umstand verstärkt, dass alle 3 Briefe die Unterschrift oder Grußformel am Schlusse haben, welche gleichfalls für sich allein zu Gunsten der Originalüberlieferung spricht. Ferner die drei thessalonicensischen Briefe epp. 5 6 13, von denen wir aus der Geschichte ihres ersten Auftretens in der Überlieferung wissen, dass ihr vorliegender Text von den Empfängern herrührt. Sechs weitere Briefe (epp. 20 23 29 32 43 72) haben die

---

[1]) JK 434 435 436 450 451 M. G. h. Epp. t. 3 Epp. Arelatenses Nr. 9 11 10 13 14 W. Gundlach NA 14, 317 328.

[2]) Maassen GdQ § 281 [8 51 64].

Sammlung des Diacons Rusticus zur vornehmsten oder einzigen Überlieferungsquelle. Auch da spricht, was wir von der Geschichte dieser Sammlung wissen, dafür, dass ein guter Theil ihrer Briefe Rückübersetzungen der zugleich griechisch ausgefertigten Originale, oder auch Abschriften der lateinischen Originale sind[1]. Die zu der Zahl 22 noch fehlenden 6 Briefe zersplittern sich auf fünf verschiedene Überlieferungsmedia. Ist aber ein Überlieferungsmedium nur durch einen Brief mit Namensnachstellung vertreten, etwa neben vielen anderen mit Vorstellung des Papstnamens, so ist auf solch vereinzelten Fall nicht viel zu geben. Ich kann keinen Grund dafür vorbringen, warum zwei Briefe mit der fraglichen Adressform im Codex Grimani stehen (epp. 36 und 160), dessen zahlreiche Briefe, wie es scheint, sonst durchgängig Vorstellung des Papstnamens in der Adresse hatten; ebensowenig, warum ein Brief im Codex Paris. lat. 3859 unter den von Maassen als ‚zweite Sammlung der Hs. von Bonneval' bezeichneten Stücken[2] (ep. 96 Leonis), der sonst nirgends nachgewiesen ist, die gedachte Eigenthümlichkeit der Adresse aufweist. Auch wage ich keine Vermuthung darüber, wie die Quesnelliana zu zwei solchen Adressen kam (epp. 19 und 29[3]). Diese Sammlung ist auf die Herkunft ihrer Bestandtheile hin noch kaum geprüft worden.

Achtmal taucht die Papstnamensvorstellung in der Adresse auch unter den Varianten der Ballerinischen Ausgabe auf. So in der epistula dogmatica ad Flavianum, wo aber die Herausgeber leider nur sagen: ‚Dilectissimo fratri Flaviano Leo episcopus' sei die Lesart der meisten älteren Hss.[4]. Mit zwei weiteren von diesen 8 Fällen läst sich auf Grund der Drucke nichts anfangen[5]. Bezeichnenderweise stammen aber die 5 übrigen

[1]) Vgl. Maassen GdQ S. 746 ff. Pitra Spicil. Solesmense t. IV (1858) S. 192 und S. XVIII.

[2]) GdQ S. 841 (I II E 5).

[3]) Cap. LXXXIX und XCVIII Migne 56, 745 C und 746 C. Übrigens nach der Ballerin. Ausgabe des ‚Codex Canonum' (Quesnelliana, Migne aaO.) auch cap. LXX = ep. Leonis 108 und LXXI = ep. Leonis 15 Migne aaO. 743 B. In der Ballerin. Briefausgabe aber nicht unter den Varianten. Ob es bloß Lesarten der Wiener Hss. sind, kann ich nicht entscheiden.

[4]) Nicht in der Quesnelliana cap. LXIX. Wohl in der Hispana. Gonzalez' Ausgabe Migne 84, 693 und in der Berliner Phillips-Hs. 79 (ol. Phil. 1776) Fol. 43b nach V. Roses Katalog S. 152.

[5]) Betrifft den eben erwähnten Bf. 108 und 165.

theilweise aus Rusticus (epp. 35 44 45), theilweise aus der Collectio Thessalonicensis (epp. 106 135). Diese wichtige Variante der Adresse wurde von Ballerini im Apparat nicht erwähnt.

Eine Bestätigung des Gesagten bieten auch die Briefe der zwei folgenden Päpste. Was ich sage, ist dieses: Auffallend erscheint in den Briefen Leos die geringe Zahl der Adressen, in denen der Papstname nachgestellt ist, 22 unter 143. Prüfen wir die Überlieferung der leoninischen Briefe, so ergibt sich zunächst, dass der weitaus größeren Zahl Registerüberlieferung, jenen 22 aber zum weitaus größeren Theil (16 von 22) aus dem Ursprung der Sammlung oder der Geschichte des Überlieferungsmediums erkennbare Originalüberlieferung zukommt. Die Briefe des Papstes Hilarus haben nun alle Nachstellung des Papstnamens in der Adresse, alle diese Adressform: Dilectissimo fratri N. Hilarus. Es sind ihrer freilich nur zehn. Alle haben erkennbare Originalüberlieferung. Für sieben von ihnen bildet die Collectio Arelatensis das als Originalüberlieferung erwiesene Überlieferungsmedium[1]). Ein weiterer, nach Gallien gerichteter Brief stammt aus der Sammlung der Hs. von Corbie[2]). Die noch fehlenden zwei sind nach Spanien gerichtet (Thiel epp. 17. 16), und die Collectio Hispana bietet die erwähnte Adressform[3]). Da aber einer von beiden (ep. 16) zugleich durch die Bobbienser Dionysiana und die Hadriana überliefert ist, kam daher die umgekehrte Adressform: Hilarus episcopus Ascanio usw. in die Drucke[4]).

Im Gegensatz zu den Hilarus-Briefen haben die Briefe des Papstes Simplicius fast durchgängig Adressen mit Voranstellung des Papstnamens. Hier kommt nämlich eine völlig verschiedene Überlieferung zur Geltung. Unter den 18 Briefen, die zu berücksichtigen sind[5]), haben 15 Vorstellung des Papstnamens in der Adresse. Und zwar 13 der Collectio Avellana[6]), ein Brief der

[1]) Thiel Epp. 4 6 7 8 9 10 11 M. G. h. Epp. t. 3 Epp. Arelat. Nr. 16 17 15 18 19 21 20. [2]) Thiel ep. 12.

[3]) Gonzalez' Ausgabe Migne 84, 787 ff.

[4]) Thiel S. 165 Migne 67, 319 C.

[5]) Von JK 588 ep. 19 sehe ich ab, weil bloß Fragment; von JK 577 ep. 7, weil unsicherer Überlieferung. Es bleiben also JK 570 572 573 574 575 576 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 589 590.

[6]) Ausg. v. O. Günther Corpus SS. eccl. 35 Nr. 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69. In 56 hat Vat. Nachstellung, Berol. Vorstellung des Papstnamens.

Hadriana[1]). Unter den 3 Briefen mit der umgekehrten Adressform ist ein nach Spanien gerichteter durch die Hispana überlieferter Brief[2]), also mit erkennbarer Empfängerüberlieferung.

Man muss endlich auch die Erweiterungen der Adresse — an Bischöfe durch das dilectissimo filio (dil. filiis) beachten. Nicht zu bezweifeln und allgemein angenommen ist die Thatsache, dass die Registerüberlieferung alle Formalien abkürzt oder weglässt. Wo sich also derlei Erweiterungen finden, wo sie constant wiederkehren, da darf auch deshalb Originalüberlieferung vermuthet werden. Nun haben aber fast alle Briefe Leos I, für die ich in der obigen Untersuchung Originalüberlieferung behauptete, gleichzeitig auch die in der angegebenen Form erweiterte Adresse, ebenso alle thessalonicensischen Briefe. Unter den etwa 120 leoninischen Briefen mit Vorstellung des Papstnamens in der Adresse sind nur fünf, zumeist in der Eigenart der Briefe begründete Fälle erweiterter Adresse[3]).

2. Es könnte befremden, dass ich auch auf die Unterschriften hinweisen will, während doch keiner der thessalonicensischen Papstbriefe mit einer solchen versehen ist; die einzige Spur einer Unterschrift in der Collectio Thessalonicensis sind die Worte am Schluss des Unterwerfungsschreibens von Bischof Anatolius von Constantinopel an Papst Leo (Stück XXII) ‚et subscriptio literis graecis' Holste S. 137. Die Annahme liegt nahe, dass eine Abschrift des von Anatolius nach Rom gesandten Exemplars von Rom nach Thessalonich geschickt wurde.

Wie ich eben aus der Eigenart der Sammlungen, welche die wenig zahlreichen päpstlichen Briefe mit Nachstellung des Papstnamens in der Adresse erhalten haben, folgern zu dürfen glaubte, dass solchen Briefen Originalüberlieferung zukommt, diese Adresse also dem Gebrauch der päpstlichen Kanzlei bei den gewöhnlichen, an eine oder auch an einige Personen gerichteten Schreiben gemäß ist, so kann weiter dieser Schluss durch Untersuchung der mit der Unterschrift versehenen Briefe gestützt werden.

Die Unterschrift, d. h. die Grußformel am Ende des Briefes, die in den Originalen vom Aussteller hinzugefügt, in den Abschriften

---

[1]) JK 583 Maassen GdQ § 283[12].

[2]) JK 590 Maassen GdQ § 283[19] Ep. 21 Thiel 213.

[3]) Epp. 50 51 (Synodalschreiben) ep. 93 (an das Concil) Epp. 47 und 172. Singuläre Adressformen: Epp. 34 48 87.

zuweilen durch die Worte ‚et alia manu‘ oder ‚et subscriptio papae‘, wie bei den Kaiser-Urkunden: ‚et manu divina‘ oder ‚et subscriptio imperialis‘ eingeführt wird, ist in den Decretalen Leos und seiner Vorgänger außerordentlich selten erhalten. Die gewöhnliche Fassung dieses Grußes in den Papstbriefen lautet bekanntlich im Singular oder Plural ‚Deus vos incolumes custodiat, fratres charissimi‘ an Bischöfe, an Priester ‚filii charissimi‘ ‚ὁ Θεὸς ὑμᾶς φυλάττοι τέκνα ἀγαπητά‘ — die Varianten aufzuzählen, ist hier nicht der Ort[1]). In sämmtlichen 143 Briefen Leos I findet sie sich nur zwölfmal[2]). Das Fehlen der Unterschrift beweist noch keine Registerüberlieferung, denn in der langen Reihe der von einander abstammenden Abschriften konnte sehr leicht eine vorhandene weggelassen werden. Aber das Vorhandensein der Unterschrift spricht an sich schon für Original-Überlieferung, weil in die authentischen Copien der Registratur die eigenhändige Unterschrift ‚Deus vos‘ etc. eben nicht eingetragen wurde. Dafür haben wir zwar kein bestimmtes Zeugnis, aber es ist doch gewissermaßen selbstverständlich, und die größeren Briefsammlungen, in denen der Typus der Registerüberlieferungen am klarsten ausgedrückt ist, zeigen möglichste Kürze in allem Formellen und ständige Weglassung der Unterschrift.

Elf von den zwölf Fällen vorhandener Unterschrift in Leos Briefen vertheilen sich nun so auf die 143 Briefe, dass sie jedesmal mit einem von den zweiundzwanzig Fällen zusammentreffen, wo Nachstellung des Papstnamens in der Adresse sich vorfindet. Die einzige Ausnahme ist Leos Brief 93, der oben schon erwähnt ward; die Vorstellung des Papstnamens in der Adresse erscheint da durch den besonderen Charakter des Schriftstückes erklärt oder begründet. Dieses merkwürdige Zusammentreffen ist nach dem Gesagten nun durchaus nicht auffallend. Die Briefe Leos, welche Sammlungen angehören, die auf die Empfänger oder die Originale zurückgehen, sind selten; daher die bloß 22 Fälle der bewussten Adressform. Dass sich nun nirgend sonst Unterschriften finden als innerhalb dieser Gruppe von 22, hängt eben mit dem näm-

[1]) Zu vgl. ist die Abhandlung von C. G. Bruns ‚Die Unterschriften in den römischen Rechtsurkunden‘. Aus den Abhdlgn d. kgl. Ak. d. W. zu Berlin 1876 (S. 80 f.).

[2]) Epp. 10 103 138 (Sammlg d. Hs. v. Corbie) 20 23 (Rusticus) 40 41 42 67 (Arelatenses) 28 93 120.

lichen Umstand mit der Originalüberlieferung zusammen. Die wenigen Briefe des Papstes Hilarus haben durchgängig Originalüberlieferung, dementsprechend sämmtlich Papstnamensnachstellung in der Adresse und sämmtlich die Unterschrift. Unter den etwas zahlreicheren Briefen des Papstes Simplicius (von ganz anderer Überlieferung) ist nur ein einziger mit Unterschrift, es ist der Eine, dem unzweifelhaft Originalüberlieferung zukommt[1]).

3. Bei den griechischen Texten päpstlicher Briefe ist meines Erachtens eigentliche Registerüberlieferung ausgeschlossen, deshalb sind sie gewichtige Zeugen für das Formelle, für die Adressen und Unterschriften. Von den 21 Briefen Leos I, deren griechischen Text die Ballerinische Ausgabe enthält, haben 5 in der Adresse Voranstellung des Papstnamens. Es sind Briefe an große Synoden u. zw. an die ephesinische (ep. 33), an die chalkedonensische (epp. 93 und 114), oder von einer römischen Synode ausgehende (*Λέων ἐπίσκοπος καὶ ἡ ἁγία Σύνοδος*) an Geistliche gerichtete Schreiben (epp. 50 51). Bemerkenswert ist, daſs Synodalschreiben an den Kaiser und die Kaiserin im griechischen Text und in Rusticus' lateinischem Text Nachstellung, in der anderweitigen lateinischen Überlieferung Voranstellung des Papstnamens in der Adresse aufweisen[2]). Die übrigen 16 griechischen Texte leoninischer Briefe haben alle Namensnachstellung[3]), darunter sind zwei an einfache Priester[4]).

In der ersten Gruppe der griechischen Texte findet sich die Unterschrift einmal[5]), in der zweiten sechsmal[6]), darunter sind 3 Briefe, die bloß im griechischen Text die Unterschrift überliefern, während sie im überlieferten lateinischen Text wegfiel.

---

[1]) JK 590 Ep. 21 Thiel 214.

[2]) Epp. 44 *Τῷ φιλανθρωποτάτῳ καὶ γαληνοτάτῳ* usw. *Λέων ἐπίσκοπος καὶ ἡ ἁγία Σύνοδος ἡ ἐν* usw. Rusticus Gloriosissimo et clementissimo . . Leo episcopus et sancta Synodus quae . . usw. Sonst: Leo episcopus et sancta Synodus, quae usw. Ebenso ep. 45.

[3]) Epp. 20 23 28 29 30 32 35 43 44 45 72 104 106 115 139 165.

[4]) Ep. 20 *τῷ ποθεινοτάτῳ υἱῷ Εὐτυχεῖ πρεσβυτέρῳ Λέων ἐπίσκοπος* Ep. 32 *ἀγαπητοῖς τέκνοις Φαύστῳ καὶ Μαρτίνῳ καὶ λοιποῖς ἀρχιμανδρίταις Λέων ἐπίσκοπος.* Migne 54, 714 A 796 A.

[5]) Ep. 93 *Ἔρρωσθε ἐν κυρίῳ, ἀδελφοὶ προσφιλέστατοι.* Bene valete in Domino, fratres charissimi. Migne 54, 941/942 939 B. Das einzige Bene valete in Leos Correspondenz, nicht das erste in der päpstlichen.

[6]) Epp. 20 23 28 32 35 165.

Nach alle dem wird sich wohl behaupten lassen, dass die Papstbriefe der Collectio Thessalonicensis eine Prüfung der Überlieferung, der Datierungen und Adressen sehr wohl bestehen. Bei der Prüfung auf die Adressen habe ich mich, wie gesagt, auf die leoninischen Briefe beschränkt, weil nur da hinreichendes Vergleichungs- und Beweismaterial vorhanden ist. Aber ich wiederhole, dass die früheren Briefe alle das gleiche Adressformular haben.

Der 14. Brief Leos I, an Anastasius von Thessalonich gerichtet, steht nicht in der Collectio Thessalonicensis, wie sie unvollständig in der vaticanischen Hs. vorliegt. Er bestätigt durch seinen Inhalt die Existenz des päpstlichen Vicariates und der betreffenden päpstlichen Urkunden, bietet also die wertvollste Beglaubigung der Collectio Thessalonicensis. Von dem, was in den bisherigen Untersuchungen erörtert wurde, sagt Prof. Friedrich gar nichts, die einzige dürftige Ausnahme ist oben S. 11 in der Anmerkung 2) enthalten. Mit Leos 14. Brief musste er sich auseinandersetzen. Er versucht ihn als Fälschung zu erweisen. Es lässt sich demnach eine Berücksichtigung seines Beweises nicht vermeiden.

III. Leos I 14. Brief.

Der vierzehnte Brief Leos I hat die beste Überlieferung, die eine Decretale des V. Jahrhunderts haben kann; die nur wenigen Decretalen, nur solchen, denen besonders große Bedeutung und Tragweite zukam, zutheil ward. Alle so überlieferten Decretalen haben deshalb in den ältesten Sammlungen des Abendlandes, den italischen, gallischen, spanischen Aufnahme gefunden und weiteste Verbreitung erlangt.

Die ältesten Sammlungen päpstlicher Briefe sind bekanntlich diese drei: erstens die Decretalensammlung, die Dionysius exiguus zum Urheber hat: reine Dionysiana = D; zweitens die Samm-

[1]) In den drei letztgenannten Briefen der vorigen Note.

[2]) ‚*Sicut praedecessores mei praedecessoribus tuis,* ita etiam ego dilectioni tuae *priorum secutus exemplum,* vices mei moderaminis delegavi, ut . . longinquis a nobis provinciis praesentiam quodammodo nostrae visitationis impenderes‘. Cap. I Migne 54, 668 AB ‚Vices enim nostras ita tuae credidimus charitati, ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis‘. Cap. I Migne 54, 671 B. ‚Relegat fraternitas tua paginas nostras, *omniaque ad tuos emissa maiores apostolicae sedis praesulum scripta* percurrat et vel a me vel a praedecessoribus meis inveniat ordinatum, quod a te cognovimus esse praesumptum‘. Cap. I Migne 54, 670 A.

lung, welche Quesnell herausgab und irrthümlich für die officielle Sammlung der römischen Kirche hielt: Quesnelliana = Q. Drittens die der Münchener Hs. 6243, welche Maassen ‚Sammlung der Hs. von Freisingen‘ nennt[1]) = F. Diese drei vornehmsten Überlieferungsmedia für die Decretalen des V. Jahrhunderts sind besonders reich an Briefen aus dessen erster Hälfte bis Leo I einschließlich. Von 461 ab bis zum Ausgang des Jahrhunderts bieten sie nur sehr viel weniger.

D enthält 38 Papstbriefe, wovon 29 auf die Vorgänger Leos I von Siricius ab entfallen; dann folgen 7 leoninische Briefe, keine von Hilarus, Simplicius, Felix; je einer von Gelasius und Anastasius II. Der späteste ist vom Jahr 496 JK 744.

Q ist eine in mehrfacher Hinsicht höchst eigenartige Sammlung. Sie enthält nicht bloß wie D Schreiben der Päpste[2]), sondern auch Schreiben an die Päpste und andere Briefe, Gruppen von Actenstücken und Correspondenzen, auch Dogmatisches, wie Glaubensbekenntnisse. Nach Art anderer Decretalen-Sammlungen ist der Theil von cap. XXI—XXIV (4 Briefe Innocenz' I) und von cap. XXIX—XXXVI (zwei Briefe von Siricius, zwei von Zosimus, je einer von Bonifatius und Caelestinus), am Schlusse endlich eine bedeutende und wichtige Sammlung leoninischer Briefe (32). Aus der Zeit nach Leo, die auf das acacianische Schisma bezüglichen Acten und als spätestes Stück (cap. LVIII) Gelasius' Decretale ‚Necessaria rerum‘ JK 636 vom 11. März 494.

F enthält besonders viele Briefe von Caelestinus, auch solche, für die es sonst nur ein, ganz anders geartetes Überlieferungsmedium gibt; von Leo I bloß 7, aus späterer Zeit die nämlichen acacian. Acten wie Q. Die letzte, späteste Decretale ist vom Jahr 495 JK 664 f.

Diese 3 ältesten Sammlungen sind zugleich die reinsten Überlieferungsmedia. In D und F sind gar keine Falsa, in Q ein einziges; der pseudo-clementinische Brief, der schon im IV. Jahrhundert in lateinischer Übersetzung bekannt war. Dies ist darum hervorzuheben, weil die chronologisch nächsten Sammlungen bereits jene Gruppe von Apokryphen ganz oder theilweise aufnahmen, von denen längst bekannt ist, dass sie in den ersten Jahren (501—504)

---

[1]) Maassen GdQ S. 476 ff.

[2]) Die einzige Ausnahme in D bildet Kaiser Honorius' Rescript Scripta beatitudinis.

des VI. Jahrhunderts hergestellt wurden[1]). Das scheint entweder für große Zuverlässigkeit von DFQ zu sprechen, oder für deren früheren Ursprung.

Die drei ältesten Sammlungen sind von einander unabhängig, und eine jede hat zudem ihre besonderen Vorzüge. D ist in Rom entstanden, wenngleich nicht geradezu aus den päpstlichen Archiven hervorgegangen; außerdem kam diese Sammlung schon in der ersten Hälfte des VI. Jahrhunderts zu großem, man kann sagen officiellem Ansehen. F weist durch die Caelestinus-Briefe auf ganz besondere Vorlagen und Quellen hin. Q endlich ist wohl die älteste Sammlung; schwerlich viel jünger als ihr jüngstes Stück ‚aus dem Ausgang des V. Jahrhunderts'[2]). Da nun wahrscheinlich keine von den drei Sammlungen direct aus den päpstlichen Archiven geschöpft haben dürfte, muss es zwischen den Originalen und Registern einerseits, andrerseits diesen Sammlungen noch Mittelglieder der Überlieferung gegeben haben. Weil nun aber in DQF sich keine Spur gemeinsamer unmittelbarer Quellen gefunden hat, muss eine Decretale, welche in allen drei Sammlungen steht, in den verlorenen Sammlungen oder Archivspublicationen, welche die Mittelglieder bilden, sehr verbreitet gewesen sein.

Die Überlieferung einer Decretale des V. Jahrhunderts durch DFQ ist demnach in der That die bestmögliche. Von Siricius bis Gelasius finden sich denn auch bloß 13 durch DFQ überlieferte[3]). Es sind durchgängig solche, welche wichtige Angelegenheiten der kirchlichen Disciplin regeln; solche, von denen der Grundsatz, der in den Papstbriefen dieser Zeit mehrfach ausgesprochen ward, Geltung hatte: ‚Nulli sacerdotum licet canones ignorare'[4]).

Alle diese 13 Papstbriefe haben nun auch in den an DFQ sich chronologisch anschließenden, italischen, gallischen, spanischen

---

[1]) Duchesne L. P. 1 S. CXXXIII.

[2]) Duchesne im Bulletin critique 15 (1894) Nr. 10 S. 181 ff. In der Byz. Ztschr. 1, 540 Note 1 hat Duchesne auf die vorzügliche Hs. der Quesnelliana in Arras Codex Atrebatensis 644 hingewiesen, welche Maassen nicht anführt. Vgl. L. P. 1 S. XIV und 14.

[3]) Siricius ep. 1 JK 255 Innocentius' epp. 2 6 17 25 JK 286 293 303 311 Zosimus ep. 8 JK 339 Bonifatius ep. 12 JK 362 Caelestinus epp. 4 5 JK 369 371 Leo epp. 4 14 159 JK 402 411 536 Gelasius ep. 14 JK 636.

[4]) Vgl. Coustant in der Praefatio S. XLIII ff.

Sammlungen Aufnahme und durch sie Verbreitung gefunden; sie finden sich mindestens in je einer von diesen, meistens in mehreren oder fast allen.

Leos 14. Brief hat diese Überlieferung. Und an DFQ schlossen sich dann an[1]) in Italien die Sammlung der vaticanischen Hs., in Gallien die Sammlung der Hs. von Corbie, von Dießen und von Rheims[2]), in Spanien die Epitome und die Hispana[2]). Diesem Überlieferungs-Thatbestand gegenüber können, ich will nicht sagen, durchschlagende, aber doch nur gute Gründe Berücksichtigung verdienen. Von der so beschaffenen Überlieferung der Ep. 14 sagt Professor Friedrich wiederum nichts. Bei ihm ist sie nur durch D überliefert. Friedrich meint, dass der 14. Brief Leos infolge von Ereignissen des Jahres 517 gefälscht worden ist, und bemüht sich deshalb, die Abfassungszeit der Dionysischen Sammlung über dieses Jahr hinauszurücken. Er gedenkt aber mit keinem Wort des Umstandes, durch den die Überlieferung dieses Briefes eine so vorzügliche wird.

Das Zeugnis der Sammlung D will Friedrich dadurch abschwächen, dass er sagt, in den Zeiten, da D seine Sammlung anlegte, seien viele Fälschungen entstanden[3]). Gemeint sind die zwischen 501 und 504 entstandenen Apokryphen, von denen keine in DFQ aufgenommen ward. Es bleibt also nur übrig, dass Dionysius ein Zeitgenosse von Fälschern war. Wenn das genügt, um einen Zeugen zu discreditieren, so weiß ich nicht, wer noch bestehen soll. Gerade dieser Umstand, dass D, F und Q keine dieser Apokryphen aufnahmen, legt, wie oben gesagt wurde,

---

1) Maassen GdQ S. 259[11]. Die Sammlung von Rheims ist da nicht verzeichnet. Die Angaben V. Roses im Katalog der Phillips Hss. zeigen, dass im Codex Berol. Phill. 84 (col. Phill. 1743) Fol. 257 Leos 14. Brief steht (Verz. d. lat. Hss. d. kgl. Bibl. zu Berlin Bd 1 S. 177). Herrn P. G. Maier O. S. B. verdanke ich die gütige Auskunft, dass die Einsiedler Cresconius Hs., welche Leos 14. Brief auf S. 239 ff. enthält, nicht Nr. 196 ist, wie Maassen aaO. und in der Bibl. iuris can. ms. Wiener Sitz. Ber. 56, 200 schreibt, sondern Nr. 197.

2) Nach A. Reifferscheid Bibl. patrum lat. italica Wiener S. B. 49, 43 enthält die Hs. der Capitelsbibliothek von Verona LXI Fol. 63b 5 Canones ‚ex epistola pape leonis ad anastasium epum tessalonicense'. Da der Brief 47 Leos I keine Canones enthält, jedenfalls keine 5 daraus gezogen werden können, müsste es entweder Brief 14 sein, oder Brief 6, letzterer Stück XXIV der Collectio Thessalonicensis Holste S. 143. 3) S. 812.

nahe, größere Zuverlässigkeit oder früheres Datum für diese Sammlungen zu behaupten.

Meines Erachtens ist der Versuch Friedrichs, die Entstehung der Dionysiana zwischen 519 und dem August 523 anzusetzen — denn später kann D nicht entstanden sein — durchaus nicht geglückt. Wer mit der Frage nach der Abfassungszeit der älteren canonistischen Sammlungen sich jemals beschäftigt hat, weiß, dass es sich bloß um Zeitgrenzen handeln kann. Die Zeitbestimmung: nach dem jüngsten Stück, und vor dem ersten Citat oder der ersten nachweisbaren Benutzung umfasst, auch wo sie mit einiger Sicherheit geschehen kann, meist mehrere Jahrzehnte. Wenn bei D nun noch einige nicht immer richtig gewürdigte Momente dazukommen, wenn wir wissen, dass D (ich meine damit immer Dionysius' Decretalensammlung) nicht bloß vor den ersten Citaten (Jahr 534), sondern vor Hormisdas Tod (August 523) fertig gewesen sein muss, so folgt daraus keineswegs, dass eine objective Würdigung aller Umstände es wahrscheinlich finden wird, dass die Abfassungszeit knapp vor 523 zu setzen wäre. Die herrschende Meinung, welche die Abfassungszeit von D in das Pontificat des Papstes Symmachus setzt (498—514), hat immer noch am meisten für sich, wie das hier nicht weiter bewiesen zu werden braucht. Denn selbst wenn Friedrich, dato, non concesso, darin recht hätte, dass D nach 517 entstanden ist, so bleibt noch zu beweisen, dass auch F und Q erst nach 517 entstanden sind, bleibt zu erklären, wie die angebliche Fälschung so staunenswert rasch sich verbreitete, wie sie gleichzeitig in drei von einander unabhängige in verschiedenen Ländern verfasste Sammlungen eingedrungen sein kann.

Zur Überlieferung durch D ist noch zu bemerken, dass deren Verfasser den illyrischen Verhältnissen nahe stand; einmal durch seine Heimat im benachbarten Lande, sodann durch seine nicht minder bekannten literarischen Beziehungen zu einem Bischof West-Illyricums. Wenn er diesem, dem Bischof von Salona, seine Sammlung der Concilsbeschlüsse widmete, so wird wohl die Decretalen-Sammlung auch dahin ihren Weg genommen haben. In dieser fände sich dann eine Urkunde, welche das päpstliche Vicariat in Illyricum als etwas Notorisches hinstellt, welche von einer Fülle von Briefen spricht, die Papst Leo und seine Vorgänger in dieser Sache nach Thessalonich geschrieben haben, ohne dass es je ein Vicariat, noch Urkunden darüber gegeben hätte.

Warum soll nun ep. 14 ‚erst unter Hormisda verfasst sein? Die bündige Antwort gibt Prof. Friedrich S. 823: weil dieser Brief Leos ‚aus den Auffassungen, Gedanken und Phrasen zusammengesetzt‘ ist, ‚welche Rom unter Hormisda beherrschten, vorher aber bei keinem Papste nachzuweisen sind‘.

Die Beweise Prof. Friedrichs für diese Behauptung, welche der Thatsache gegenüber, dass dem 14. Brief der so individuelle Stil Leos vollkommen eignet, schon durch ihre souveräne Sicherheit befremden muss, theile ich behufs leichterer Übersicht in zwei Gruppen: erstens Beweise, die formell zu beanstanden sind, unrichtiges Beweisverfahren; zweitens Beweise, die sich auf zweifelhafte oder unrichtige Thatsachen stützen. Auch in der ersten Gruppe wäre eine namhafte Zahl angeblicher Thatsachen hervorzuheben, allein ich muss mich beschränken.

A. Der erste Beweis S. 813 lautet, ‚weil es zur Zeit Leos überhaupt keine päpstlichen Vicare gab, diese erst eine spätere Institution sind‘. Wenn die Briefe Leos und seiner Vorgänger, die das erste päpstliche Vicariat betreffen, Fälschungen sind, gab es freilich keines, aber das steht erst in Frage, das ist gerade erst zu beweisen. Ich brauche deshalb nicht auf Arles hinzuweisen, weil die Behauptung, zur Zeit Leos gab es keine päpstlichen Vicare, in diesem Zusammenhang nichts ist, als eine petitio principii.

Nicht anders ist der Beweis S. 821. ‚Vor Hormisda gab es nach seinen und des Papstes Simplicius angeführten Schreiben wie keine päpstlichen Vicariate‘ (als ob Hormisda und Simplicius jemals gesagt hätten, es habe vor ihnen keine Vicariate gegeben!), ‚so auch keine feststehende Formel für die Verleihung desselben‘. Dann werden in parallelen Columnen einige Stellen aus Leos 14. Brief neben einigen Sätzen aus drei Briefen Hormisdas abgedruckt. Das Ergebnis soll sein, dass in Leos 14. Brief eine Nachahmung der Hormisda-Briefe vorliege. Wären die Übereinstimmungen ebenso auffallend und beweiskräftig, als sie schwach und wenig bedeutend sind, so könnte eine Abhängigkeit des leoninischen Briefes von dem Hormisdas natürlich nur zugegeben werden, wenn schon bewiesen oder wahrscheinlich gemacht wäre, dass er nicht leoninisch ist. Zudem verwickelt sich Friedrich in bedeutende chronologische Schwierigkeiten, weil der späteste der als Vorlagen herbeigezogenen Hormisdabriefe bisher in das Jahr 521 gesetzt wurde

und höchstens um ein oder das andere Jahr vorgerückt werden könnte.

Einen anderen, formell nicht stichhaltigen Beweis liest man S. 818. Sowohl zur Zeit, da Leo den 14. Brief schrieb, oder nach Friedrich angeblich schrieb, als zur Zeit des Papstes Hormisda, gab es einen Streit zwischen dem Metropoliten von Alt-Epirus und dem ‚Ober-Metropoliten' von Thessalonich. Nun sagt Friedrich: ‚Vor allem fällt schon die Verwandtschaft des dem Schreiben Leos zu Grunde liegenden Thatsächlichen mit den Vorgängen unter Hormisda auf'. Dann folgt eine Darlegung dieser ‚Verwandtschaft des Thatsächlichen', worauf es weiter heißt: ‚In Nebenumständen gibt es freilich Verschiedenheiten'. Auch diese ‚Verschiedenheiten' werden specialisiert, und dann der Schluss gemacht: ‚Wenn man in ep. 14 einen Präcedenzfall construieren wollte, so konnte und durfte er nicht auch in den Nebenumständen sich vollständig mit dem eben anhängigen Streitfall decken'.

Wenn dieser Beweis stichhaltig ist, dann ist es überhaupt unmöglich, dass zwei analoge Fälle, beide historisch erweisbar, beide wahr sind. Denn entweder sind die Fälle nach den Berichten ganz gleich, oder gleich ‚mit Verschiedenheiten in Nebenumständen'. In dem einen Fall ist die Nachahmung zweifellos. Und in dem anderen erst recht, denn er konnte und durfte sich ‚nicht auch in den Nebenumständen' decken. Der ‚Beweis', den Friedrich S. 818 unten bis 820 erbracht hat, ist eine verwickelte Sache. Einer Wiedergabe mit kurzen und klaren Worten scheint er unüberwindliche Schwierigkeiten zu bereiten. Im 6. Cap. des 14. Briefes wird in der Hauptsache bestimmt, dass jede Bischofswahl und -Weihe vom Metropoliten, jede Metropolitenwahl von den Comprovincialen dem Bischof von Thessalonich angezeigt werden müsse. Dionysius hat zu einigen der Decretalen seiner Sammlung, so auch zu Leos Brief 14, eine Inhaltsübersicht, nach Capiteln geordnet, abgefasst. Hier hat er nun eine, schon von Ballerini hervorgehobene Unrichtigkeit begangen, indem er in der Inhaltsangabe von cap. 6 diese Bestimmung auf Epirus beschränkt: Ut metropolitanus Epiri de electo' uff. ‚ad Thessalonicensem pontificem referat'. Wie dieser Irrthum beweisen soll, dass der 14. Brief, ‚den Dionysius für echt hielt' (S. 820) erst unter Hormisda entstanden sein könne, ist mir vollkommen unverständlich. Selbst wenn dargethan würde, dass Dionysius' Ungenauigkeit (eine

eigentliche Unrichtigkeit ist es ja doch nicht) bei der Annahme, dass der 14. Brief Leos erst unter Hormisda entstanden sei, sich leichter erklären lasse, als wenn man an der Echtheit des Briefes festhält, so ergibt sich immer noch kein Beweismoment gegen die Echtheit. Nur dann vermöchte man ein solches darin zu finden, wenn die Echtheit des Briefes und Dionysius' ungenaue Wiedergabe des Inhalts eines Capitels unvereinbar oder schwer vereinbar wären. Dass dem so sein soll, kann ich in der That nicht verstehen. Nach Friedrich ist, wenn ich nicht irre, die Sache so verlaufen: Dionysius will Leos Brief in seine Sammlung aufnehmen und dies geschieht nach Friedrich um 518 oder später. Der Streit vom Jahre 517 ist ihm nun noch so frisch in Erinnerung, dass er dadurch veranlasst wird, eine ungenaue Rubrik abzufassen. Was folgt daraus? Höchstens, dass die unrichtige Rubrik sich mit der Annahme späterer Herstellung der Decretalensammlung vereinigen lasse. Die Echtheitfrage wird dadurch nicht berührt.

B. Nun erübrigt einige Beweismomente zu prüfen, die auf unrichtigen Thatsachen oder Behauptungen ruhen: zunächst 1. eine Phrase des 14. Briefes, die nicht leoninisch sein, dann 2. eine Ausführung über den Primat, die auch nur zu den unter Hormisda herrschenden Anschauungen passen soll, 3. endlich Disciplinarbestimmungen, welche angeblich nicht von Leo ausgegangen sein können.

1. Der Schluss von Leos 14. Brief handelt von der Bedeutung des Primates für die Einheit der Kirche. Diese, so schreibt Leo, heische Eintracht unter den Bischöfen: ‚exigit concordiam sacerdotum‘. Daran schließt sich, gleich einer These, ein concessives Satzgefüge, welches die Behauptung aufstellt, die Bischöfe seien in gewisser Rücksicht gleich, in anderer ungleich. Die folgenden Sätze geben den Grund dafür an. Sie enthalten eine kurze Skizze der hierarchischen Gliederung im Apostelcolleg und dessen Rechtsnachfolgern von solcher Klarheit des Gedankens und solcher Majestät im Ausdruck, dass man sie Leo I zuzusprechen geneigt sein müsste, wenn der Brief anonym überliefert wäre. So läßt sich die ganze Ausführung zusammenfassen: Eintracht unter den Bischöfen kann nur gewahrt werden, wenn immer und überall der hierarchischen Gliederung der Kirche gemäß gehandelt wird, weshalb eine Mahnung zur Demuth den Schluss macht: ‚discipuli enim sumus humilis et mitis magistri‘ usf.

Das concessive Satzgefüge, dessen eben erwähnt ward, soll diesem Abschnitt und deshalb dem ganzen Brief den Stempel nicht leoninischen Ursprungs aufdrücken.

Es liegt in zwei Lesarten vor. Der Ballerinische Text lautet: ‚quibus (sacerdotibus) ‚cum dignitas sit communis, non est tamen ordo generalis'. Sowohl dignitas, wie ordo hat in Leos Briefen keine ganz constante Bedeutung. Ordo heißt meistens Rang, Stand. Die Bedeutung ist also aus dem Zusammenhang zu fixieren, der hier nicht den geringsten Zweifel läßt. Der Ballerinische Satz bedeutet: Zwar ist die Würde der Bischöfe gleich, ungleich aber ihr Rang (Stand). Der Text, den Dionysius aufnahm, lautet aber so: quibus etsi dignitas communis non est, tamen ordo generalis est'. Für den Sinn und Zusammenhang der ganzen Ausführung ist an sich irrelevant, welche Lesart die richtige ist, obwohl die Ballerini, wie mir dünkt, ganz Recht haben, wenn sie nebst dem Zeugnis der Hss. den Zusammenhang zu Gunsten ihres Textes geltend machen.

Irrelevant ist die Verschiedenheit der Lesarten. Nach beiden heißt es: die Bischöfe sind in gewisser Beziehung gleich und in anderer Beziehung ungleich. Es frägt sich nur, ob diese Satzverbindung in ein Satzgefüge gebracht, lauten muss: zwar sind sie in einer Beziehung nicht gleich, dennoch aber in anderer gleich; oder: zwar sind sie in einer Beziehung gleich, dennoch aber in anderer nicht gleich. Die darauf folgende Ausführung über das Apostelcolleg besagt, dass ja auch im Apostelcolleg bei einer gewissen Gleichheit der Würde (similis honor) und der Berufung (par electio) eine gewisse Ungleichheit der Befugnisse (discretio potestatis) vorhanden und einem gegeben war: ‚ut caeteris praeemineret'. Folglich muss das überleitende Satzgefüge aussagen, dass die hierarchische Ordnung sich nach der potestas und praeeminentia, nach der Jurisdiction abstuft.

Die Ballerini haben ihre Hss. zu Gunsten ihres Textes geltend gemacht, und der Sprachgebrauch Leos legt es im Gegensatz zum späteren und in Übereinstimmung mit dem früheren nahe, beim Ausdruck ‚ordo' an eine bestimmte Jurisdiction zu denken, deshalb zu lesen: non est tamen ordo generalis, weil die folgenden Sätze beweisen sollen, dass auch im Apostelcolleg eine Ungleichheit der Befugnisse, der ‚discretio potestatis' gewesen ist. Da ferner die an ein concessives Satzgefüge, das wie ein Thema probandum vorausgeschickt wird, angeschlossenen Beweise sich auf den Hauptsatz,

nicht auf den Nebensatz beziehen, muss hier, wo die Beweise eine Ungleichheit darthun, in dem vorausgehenden Satzgefüge das ‚non', die Negation der Gleichheit, in den mit ‚tamen' eingeführten Hauptsatz gesetzt werden.

Friedrich hat trotzdem in dieser Lesart einen Beweis gegen die Echtheit des 14. Briefes gefunden. Er sagt S. 815 so: Selbst die Ballerini geben zu, die dionysianische Lesart ‚sei dem Geiste Leos ganz fremd', und fährt fort: ‚weshalb sie dieselben' (diese Worte) ‚in ihr Gegentheil verkehren und den Text dahin verbessern: Quibus cum dignitas sit communis, non est tamen ordo generalis. Ganz mit Unrecht', meint Friedrich. Die Worte, welche nach den Ballerini unleoninisch sind, gehören also in den Text, und die Ballerini müssen wider die Echtheit des Briefes als Zeugen verwendet zu werden sich gefallen lassen. Die zwei Beweismomente, die Friedrich aaO. folgen lässt (im Anschluss an ‚ganz mit Unrecht') mögen auf sich beruhen; das eine könnte vielleicht als annehmbare Stütze der dionysischen Lesart angesehen werden, das andere richtet sich selbst[1].

Es handelt sich ja um Beweise wider die Echtheit des Briefes. In Friedrichs Darlegung richtet ihre Spitze dahin lediglich die Behauptung, dass die dionysianische Lesart zwar richtig, aber unleoninisch, ‚dem Geiste Leos ganz fremd' sei. Weshalb? Weil dieses ‚sogar' die Ballerini zugeben. Gerade das nun ist vollkommen unrichtig. Jeder, der Friedrichs oben citierte Worte liest, wird meinen, die Ballerini hätten reine Conjecturalkritik geübt. Friedrich sagt ja ausdrücklich: deshalb, weil die dionysianische Lesart den Ballerini als dem Geiste Leos ganz fremd erschien, hätten sie dieselbe ‚in ihr Gegentheil verkehrt' und den Text dahin ‚gebessert' usw.

In ihrer kritischen Note haben die Ballerini erst die handschriftliche Überlieferung gewürdigt, dann den Zusammenhang sprachlich und logisch geprüft und kamen so zu ihrem Ergebnis. Irgend etwas, was irgendwie dem Geiste Leos fremd gewesen wäre, kam bei der Textgestaltung gar nicht in Betracht. Das ist der Thatbestand. Am Schlusse ihrer Note wenden sich die Ballerini gegen eine Interpretation dieser Stelle von Seite

[1] ‚Dignitas' in dem Sinne, der auf die Jurisdiction geht, sei ‚Sprachgebrauch des Hormisda', was mit einem Citate bewiesen wird. Gegen die Behauptung exclusiven Sprachgebrauchs eines späteren, genügt ein Hinweis auf einen früheren: Leo Ep. 10 c. 9 Migne 636 B.

späterer Forscher und schreiben: ‚qui hoc testimonium ad aequale omnium episcoporum jus trahunt, voces dignitatis et ordinis in recentiorem sensum, a Leonis mente alienissimum et a contextu dissentientem interpretantes, *imperitis fucum facere nituntur*‘. Das hat offenbar mit den beiden Lesarten gar nichts zu thun.

2. Nicht leoninisch ist nach Friedrich auch die Ausführung über die Primatialverfassung im Apostelcolleg: ‚quoniam et inter beatissimos apostolos in similitudine honoris fuit quaedam discretio potestatis; et cum omnium par esset electio, uni tamen datum est, ut caeteris praeemineret‘. Nach und aus diesem Vorbild entstand das hierarchische Gefüge der Kirche: ‚de qua forma — episcoporum quoque est orta distinctio‘.

Aus der großen Zahl der unvergleichlich klaren Äußerungen Leos I über den Primat wähle ich einige, die gerade den Vorrang Petri vor den übrigen Aposteln betonen. Das ist ja der Inhalt der zwei aus Brief 14 citierten Sätze, das ‚die Neuerung‘, die ‚auch Langen, Gesch. d. röm. K. II, 19 aufgefallen ist‘ (S. 815).

Petrus heißt bei Leo ‚omnium Apostolorum summus‘[1]), apostolorum princeps‘[2]) ‚princeps apostolici ordinis‘[3]), ‚omnium episcoporum primas‘[4]); er hat höheren Rang als alle übrigen empfangen: ‚prae ceteris‘ (Apostolis) ‚est ordinatus‘[5]); ‚de toto mundo unus Petrus eligitur, qui .. omnibus Apostolis .. praeponatur‘[6]); ‚cui‘ ‚cum prae caeteris solvendi et ligandi tradita sit potestas, pascendarum ovium cura specialius mandata est‘[7]); ‚cum multa solus acceperit‘ (Petrus) ‚nihil in quemquam sine ipsius participatione transierit‘[8]); ut, quamvis .. ‚multi sacerdotes sint, multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus‘[9]); cui

---

[1]) Ep. 10 c. 1 Migne 629 A.
[2]) Ep. 33 c. 1 Migne 797 B Ep. 43 Migne 821 A.
[3]) S. 82 c. 3 Migne 424 A.
[4]) S. 3 c. 4 Migne 147 A.
[5]) Ebd. c. 3 Migne 146 B; der Zusammenhang rechtfertigt die Wiedergabe von ‚ordinatus‘ mit ‚Rang‘, ‚Stellung empfangen‘.
[6]) S. 4 c. 2 Migne 149 C. Diese Stelle ist der Predigt entnommen, welche, wie Friedrich richtig bemerkt, als Vorlage für ep. 14 c. 11 gedient hat.
[7]) Ep. 10 c. 2 Migne 630 B.
[8]) S. 4 c. 2 Migne 149 B vgl. oben N. 6.
[9]) S. 4 c. 2 Migne 150 A.

quisquis principatum aestimat denegandum, illius quidem nullo modo potest minuere dignitatem, sed inflatus spiritu superbiae suae semetipsum in inferna demergit'[1]).

Und weil Friedrich die folgende Stelle des 14. Briefes, wo es von den in der Hierarchie Höchstgestellten heißt: ‚per quos ad unam Petri sedem universalis Ecclesiae cura confluéret', auch zu den Anschauungen rechnet, die Rom ‚unter Hormisda beherrschen', aber ‚bei keinem früheren Papste nachzuweisen' sind, mögen noch diese Worte Leos des Großen folgen[4]): die einzelnen Hirten stehen ihrer Herde vor ‚nobis tamen cum omnibus cura communis est, neque cuiusquam administratio non nostri laboris est portio, ut dum ad beati Apostoli Petri sedem ex toto orbi concurritur . .' usw.

3. Im 14. Brief Leos wird bekanntlich das Cölibatsgebot ausdrücklich auch auf die Subdiakone ausgedehnt. Dies ist für Prof. Friedrich ein weiterer Grund diesen Brief Papst Leo abzusprechen, denn das ‚paßt' nicht ‚in seine Zeit' (S. 823). Zuerst tauche das beregte Gebot im Constitutum Silvestri auf (S. 824) ‚und dann hat' es ‚Dionysius exiguus, indem er Cod. canon. eccl. Afric. zu c. 25 den Zusatz macht: daß auch den Subdiaconen, wie den Diaconen ꝛc. der Umgang mit den Frauen untersagt sei, ein Zusatz, welchen Fulgentius Ferrandus nicht hat, und den die verschiedenen Lesarten als Versuche diese Verpflichtung auch auf die Subdiacone auszudehnen, darstellen'.

Zweierlei ist da zu beleuchten: erstens, daß dieses Gebot nicht in die Zeit Leos passe; zweitens, daß Dionysius im sogenannten Codex canonum Eccl. Afric. den betreffenden ‚Zusatz' gemacht, also die Subdiacone in das Cölibatsgesetz hineingeschwärzt habe.

Zum ersten bemerke ich, daß das 4 Jahre nach dem Tode Leos abgehaltene Concil von Vannes bekanntlich im 11. Canon die Ausdehnung des Cölibatsgesetzes auf die Subdiacone als bereits vollzogen voraussetzt[5]); ferner, daß Sozomenos' Bericht über die den Cölibat betreffenden Verhandlungen zu Nicäa ausdrücklich auch

---

[1]) Ep. 10 c. 2 Migne 630 B. Ich könnte leicht die Zahl der Citate verdreifachen. [2]) Migne 676 B.

[3]) S. 816 und 822.

[4]) S. 5 c. 2 Migne 153 D.

[5]) Mansi 7 954 C.

die Subdiacone erwähnt[1]). Die Frage, ob Sozomenos' Bericht darin genau ist, werfe ich nicht auf. Es genügt die bloße Thatsache, dass Sozomenos dieses schrieb. Denn Friedrichs Behauptung, das passe nicht in die Zeit Leos, kann doch wohl unmöglich heißen, man müsse frühere Gesetze vorlegen, um dieses glaubhaft zu finden; jede Änderung der Kirchendisciplin, jede erste Verfügung über eine Sache wäre sonst unglaubwürdig. Es kann also nur heißen, dass davon überhaupt noch nicht die Rede war, wogegen Sozomenos' Zeugnis entschieden angerufen werden kann. Ebenso ist die fernere Behauptung, die Ausdehnung des Cölibatsgesetzes auf die Subdiacone tauche auf im Constit. Silvestri (Anfang des VI. Jahrhunderts), mit dem Concil von Vannes 465 abgethan.

Zudem sagt Sokrates aus eigener Kenntnis[2]), in Thessalien, Achaia und Makedonien (Thessalonike ist ausdrücklich genannt), herrsche der Brauch, dass ein Cleriker, der der Ehe nicht entsage, abgesetzt werde. Darnach wäre für die ost-illyrischen Verhältnisse Leos Verfügung nicht einmal eine Ausdehnung des Cölibatsgesetzes, nichts wesentlich Neues, und als etwas Solches wesentlich Neues erscheint es auch nicht im Text des leoninischen Briefes[3]).

Die andere Aufstellung Friedrichs, Dionysius exiguus habe im Codex can. Eccl. Afric. den ‚Zusatz' gemacht, halte ich für ebenso unrichtig. Friedrich sagt nichts von den zwei Redactionen der betreffenden Canones, sondern spricht nur von Dionysius. Die zweite Redaction weicht in manchem von der dionysianischen ab, aber in dem in Frage stehenden Text stimmen beide vollkommen

---

[1]) 1, 23 Migne 67, 925 B. Ich weiß wohl, dass Sozomenos darin von Sokrates, seiner Vorlage abweicht, bei dem 1, 11 Migne 67, 101 C die Subd. fehlen. Deshalb braucht es nicht freier Zusatz des Ersteren zu sein. Da in der Sokrates-Überlieferung noch heute die Subd. als Variante des Sokrates-Textes nachweisbar sind, konnten sie auch in dem Codex stehen, den Sozomenos benutzte, umsomehr als die Hist. trip. 2, 14 Migne 69, 933 D trotz der Abhängigkeit von Sokrates auch die Subd. erwähnt. Aber das lasse ich hier auf sich beruhen.

[2]) 5, 22 Migne 67, 637 A 640 A. Hiermit steht Innocentius' I ep. 17 c. 1 Migne 20, 527 528 durchaus nicht in Widerspruch.

[3]) Migne 54, 672 B: ‚Nam cum extra clericorum ordinem constitutis nuptiarum societati et procreationi filiorum studere sit liberum, ad exhibendam tamen perfectae continentiae puritatem, ne subdiaconis quidem connubium carnale conceditur'.

überein. Wenn Dionysius can. 25 durch den Zusatz fälschte, warum fälschte er nicht auch c. 70, der ein früheres Concil reproduciert und wo nur Bischöfe, Priester und Diacone genannt sind? Friedrich behauptet ferner, dass Fulgentius Ferrandus den Zusatz nicht hat. Aber die erste Sitzung des in Frage stehenden Concils, in dessen Canones die beregte Verfügung sich findet, hat Fulgentius Ferrandus überhaupt gar nicht excerpiert. Er kann also für die Textkritik dieser Sitzung und der Canones von 419 unmöglich verwendet werden[1]). Endlich behauptet Friedrich, die verschiedenen Lesarten offenbarten das Bemühen, die Cölibatsverpflichtung auch auf die Subdiacone auszudehnen.

Die zweifache Redaction der Canones von 419, die Friedrich zu würdigen unterließ, stammt einerseits aus Dionysius' Sammlung, denen von Freisingen und Diessen u. a., andererseits den Sammlungen von St. Blasien, Chieti, der vaticanischen Hs. u. a.[2]) Gedruckt ist die dionysianische Redaction u. a. bei Hardouin 1, 867 ff., bei Mansi 3, 707 ff., dem Migne'schen Nachdruck der dionysianischen Ausgaben 67, 186 ff., bei Bruns 1, 160 ff.; die andere Redaction wurde von den Ballerini im letzten Band ihrer Leo-Ausgabe ediert, Nachdruck von Migne 56, 863 ff., nach dem Codex von Lucca bei Mansi 4, 419 ff.

Es handelt sich in erster Linie um Canon 25 der ersten Redaction = Canon 30 der zweiten. Nebenher sind die Canones 3, 4 (in beiden Redactionen), Canon 70 der ersten zu berücksichtigen. Nur Canon 25 al. 30 ist ausschlaggebend. Denn es frägt sich, ob das Concil von 419 die beregte Ausdehnung des Cölibatsgesetzes vornahm, oder Dionysius den Zusatz machte, den die Varianten als spätere Erweiterungs-Versuche darthun sollen. Bloß Canon 25 gehört diesem Concil an, die 3 anderen sind Wiederholungen älterer Satzungen. Sie stammen aus früheren Synoden, welche entweder das Diaconat als untere Grenze bestimmten, oder diese untere Grenze in ähnlicher Weise nicht scharf fixierten, wie der bekannte Canon von Elvira.

Canon 25 al. 30 hat aber weder in der ersten, noch in der zweiten Redaction in den angeführten Drucken irgend eine Variante, welche irgendwie mit der da erfolgten Ausdehnung des Cölibatsgesetzes zusammenhängt.

---

[1]) Maassen GdQ S. 801. [2]) Maassen GdQ S. 174 f.

Derartige Varianten finden sich nur zwei, sehr unbestimmter Herkunft, zu Canon 3. Den Schluss von Canon 3 gibt die zweite Redaction so wieder: ‚placet ut in omnibus *et ab omnibus* pudicitia custodiatur, qui altari inserviunt'. In der dionysianischen Redaction fehlen die gesperrt gedruckten Worte. Dionysius' Variante ist also einschränkend! Die zweite Variante ist ein ‚si'. Nach den Bischöfen, Priestern und Diaconen heißt es weiter, ‚vel qui sacramentis divinis inserviunt' continentes esse' (placuit). Hier hat nur Hardouin eine Variante bemerkt, ohne Angabe der Hs.: ‚vel *si* qui sacramentis' etc. Gleich darauf wird der nämliche Satz wiederholt, ohne dass die Variante notiert würde. Es fragt sich, ob das ‚vel' epexegetisch oder verallgemeinernd gebraucht wurde. Im letzteren Fall ist die Variante ganz sinngemäß. Doch diese Frage bedürfte einer weiter ausholenden Erörterung, die hier wohl sehr überflüssig sein möchte. Denn was von Friedrichs Varianten zu halten ist und was von der apodiktischen Behauptung dionysischen Zusatzes, geht aus dem Vorstehenden klar genug hervor[1]).

Mit seltsam starkem Ausdruck behauptet Friedrich, die ‚Glaubwürdigkeit' von Leos 14. Brief werde ‚vollständig vernichtet' ‚durch die Nov. 19 des Kaisers Justinian' (S. 824). Ich bemerke in formeller Beziehung: selbst wenn Friedrich erwiesen hätte, was er nicht von ferne wahrscheinlich gemacht hat, dass Justinians Novelle ‚als eine officielle Gegenschrift gegen ep. 14 Leon. betrachtet' werden könne, so würde dieses meines Erachtens nur dann die ‚Glaubwürdigkeit' von Leos 14. Brief vollständig vernichten', wenn als Princip historischer Kritik fest stünde, dass — der Kaiser immer Recht hat, sowohl in Rechtsfragen wie in Bezug auf Thatsachen. Über die Verhältnisse zur Zeit Agapets und Justinians hat übrigens Duchesne alles Nöthige gesagt[2]).

---

[1]) Die Entwickelung ist, wie mir scheint, im ganzen und großen diese: die Subdiacone rückten allmählich in die Reihe der höheren Ordines, indem man anfieng ihnen zu gestatten, bei der Feier der hl. Geheimnisse in besonderer Weise mitzuwirken. In dem Maße, als sie an den eigensten Vorrechten der höheren Ordines Theil nahmen, mussten sie auch deren Pflichten gerecht werden. Meines Erachtens wurde das ‚vel' in ‚vel qui sacramentis divinis inserviunt' vielleicht ein oder das anderemal epexegetisch, wiederholt aber auch verallgemeinernd gebraucht, so daß der Sinn ist: auch die Subd., wenn und wo sie bei der Darbringung der Messe mitwirken. [2]) Byz. Ztschr. 1, 539.

IV. Sachliche und sprachliche Übereinstimmungen zwischen thessalonicensischen (Epp. 5 6 13 14) und anderen Briefen Leos I.

Im Nachstehenden zähle ich ep. 14 zu den thessalonicensischen Briefen: erstens, weil dieser Brief nach Thessalonike gerichtet ist, vom Vicariat handelt und die das Vicariat betreffenden Urkunden voraussetzt; zweitens, weil er doch wahrscheinlich nur durch den zufälligen Umstand, dass die einzige Hs. der Collectio Thessalonicensis defect ist, nicht auch durch sie überliefert ward; drittens, weil Prof. Friedrich ihn ebenso für gefälscht hält, wie die anderen, nicht bloß dem Inhalt, sondern auch der Überlieferung nach thessalonicensischen Briefe.

Zunächst hebe ich sachliche Übereinstimmungen zwischen je einem oder mehreren thessalonicensischen Schreiben und Briefen anderer Überlieferung und Adresse hervor, die den thessalonicensischen Briefen chronologisch nahe stehen. Wenn sich in der Überlieferung der Briefe Leos solche finden, welche im Datum einander nahe stehen, in verschiedene Gegenden gerichtet sind und verschiedene Überlieferungsmedia haben, aber einzelne Bestimmungen der Kirchendisciplin wiederholt einschärfen, so liegt erstens am Tage, dass Leo gerade damals besondere Gründe haben musste darauf zu bestehen, und zweitens, dass es ein ganz außerordentliches Fälscherkunststück gewesen wäre, nach einem halben oder gar nach mehreren Jahrhunderten auf Grund von umfassenden Decretalen-Studien gerade solche Bestimmungen in die Fälschung aufzunehmen.

In zweien der thessalonicensischen Briefe werden die canonischen Satzungen jener Zeit in Erinnerung gebracht, welche die Weihe von Bischöfen und Priestern betreffen, die vor ihrer Weihe eine zweite Ehe eingegangen waren, oder sich mit einer Witwe vermählten.

Ep. 5 c. 3 Migne 54, 615 C: ‚ut episcopi, presbyteri atque diaconi unius uxoris viri sint . . et hanc secundum legis praecepta virginem acceperint, non viduam, non repudiatam, sicut legis scriptura testatur . .‘

Ep. 14 c. 3 Migne 672 B heißt es, bei der Bischofswahl sei darauf zu sehen: ‚ut is qui ordinandus est, bonae vitae testimonium habeat, non laicus, non neophytus, non secundae conjugis sit maritus, aut qui unam quidem habeat vel habuerit, sed quam sibi viduam copularit‘.

Mit diesen Bestimmungen sind solche aus drei anderen Briefen zu vergleichen, deren erster (ep. 4) an italische, der zweite (ep. 10) an gallische, der dritte (ep. 12) an afrikanische Bischöfe gerichtet ist; zugleich ist zu beachten, dass der erste von diesen Briefen 5 Monate vor der thessalonicensischen ep. 5, im folgenden Jahre der zweite für Gallien bestimmte, und nach der wahrscheinlichsten Annahme abermals im folgenden Jahre, im nämlichen wie der thessalonicensische Brief 14, der dritte, geschrieben ward.

Ep. 4 c. 2 Migne 612 A: ‚constat ad sacerdotium pervenisse viduarum maritos; quosdam etiam quibus fuerint numerosa conjugia . . contra illam beati Apostoli vocem . . unius uxoris virum et contra illud antiquae legis praeceptum . . Sacerdos virginem uxorem accipiat, non viduam, non repudiatam'.

Ep. 12 c. 3 Migne 648 A: ‚Dicente enim Apostolo . . is episcopus ordinetur, quem unius uxoris virum fuisse aut esse constiterit' . . Migne aaO. B: ‚divinae legis statuta . . quibus evidenter est definitum, ut virginem sacerdos accipiat uxorem . .'; weder zum Diaconat noch zum Presbyterat noch zum Episcopat dürfe jemand aufsteigen ‚si aut ipsum non unius uxoris virum, aut uxorem ejus non unius viri fuisse claruerit'.

Vgl. Ep. 10 c. 3 Migne 631 A, wo diese Bestimmung zwar nur gelegentlich und nebenher, aber nicht minder nachdrücklich betont wird.

Die Vorschrift, dass Bischofs- und Priesterweihen nur am Sonntag und allenfalls am Samstag vorgenommen werden sollen, findet sich einerseits im thessalonic. Brief 6, andrerseits im Brief 9 nach Alexandrien und im Brief 10 nach Gallien, beide aus dem folgenden Jahre.

Brief 6 c. 6 Migne 620 A: ‚cognovimus sane, quod non potuimus silentio praeterire, a quibusdam fratribus solos episcopos tantum diebus dominicis ordinari; presbyteros vero et diaconos, circa quos par consecratio fieri debet, *passim quolibet die* dignitatem . . accipere'; das sei ganz unerlaubt.

Brief 9 c. 1 Migne 625 B: ‚a vobis quoque volumus custodiri, ut non *passim diebus omnibus* sacerdotalis et levitica ordinatio celebretur'.

Brief 10 c. 6 Migne 634 B: ‚*non passim*, sed *die legitimo*, ordinatio celebretur'.

Wiederholt betont Leo der Große die bei Besetzung von Bischofsstühlen zur Wahl durch den Clerus hinzukommende Zustimmung der Laien. Zu den Texten der thessalon. Briefe 13 u. 14 finden sich Real- und Verbalparallelen in drei nach Gallien gesandten Briefen von guter und getrennter Überlieferung. Diese liegen aber chronologisch ziemlich weit auseinander: Brief 10 a. d. J. 445, Brief 40 a. d. J. 449, Brief 167 a. d. J. 458[1]).

Daſs der Ausdruck ‚cura universalis Ecclesiae' von Friedrich für Hormisda in Anspruch genommen wird, habe ich schon hervorgehoben. Er findet sich in den thessalonicens. Briefen 14 c. 1 Migne 668 B und Brief 5 c. 2 Migne 615. Hier folgen einige Parallelen, und zwar nur aus Briefen, deren Adressen über das abendländische Patriarchat hinausgehen, aus Briefen in den Orient. Brief 75 c. 1 Migne 902 A ‚ut ex ipsa frequentia litterarum possitis agnoscere quantam curam Ecclesiae universalis habeamus', Brief 61 c. 1 Migne 874 B ‚ut in his quantam curam totius Ecclesiae habeamus appareat'. Brief 149 c. 1 = Brief 150 c. 1 Migne 1119 B und 1121 C,

[1]) Brief 13 c. 3 Migne 665 B: ‚nulli prorsus metropolitano hoc licere permittimus, ut suo tantum arbitrio sine *cleri et plebis assensu* quemquam ordinet sacerdotem, sed eum Ecclesiae Dei praeficiat, quem totius civitatis consensus elegerit'.

Brief 14 c. 5 Migne 673 A: ‚ille omnibus praeponatur, quem cleri *plebisque consensus* concorditer postularit . . metropolitani iudicio is alteri praeponatur qui *maioribus et studiis*' (scl civium wie aus ep. 40 Migne 815 A hervorgeht) *‚iuvatur et meritis;* tantum ut *nullus invitis et non petentibus* ordinetur, ne civitas episcopum non optatum aut contemnat aut oderit . .'

Brief 40 Migne 815 A MGh Epp. 3 S. 15 (Nr. 9 epp. Arelat.): Ravennius sei gewählt und geweiht ‚secundum desideria cleri, *honoratorum et plebis*'. Als ein Werk Gottes müsse eine solche friedliche und einmüthige Wahl angesehen werden ‚*cui nec merita morum nec studia civium defuerunt*'.

Brief 10 c. 4 Migne 632 B: ‚exspectarentur certe vota civium, testimonia populorum, quaereretur honoratorum arbitrium, electis clericorum . . ebend. c. 6 Migne 634 A: Teneatur subscriptio clericorum, *honoratorum testimonium, ordinis consensus et plebis.* Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur'.

Brief 167 inq. 1 Migne 1203 A: ‚nulla ratio sinit, ut inter episcopos habeantur, qui nec a clericis sunt electi, *nec a plebibus expetiti,* nec a provincialibus episcopis cum Metropolitani iudicio consecrati'.

Encyclica ‚a pari' in den Orient ‚pro ea sollicitudine, quam omnibus Ecclesiis debeo'. Fast ebenso nach Afrika Brief 12 c. 1 Migne 646 A.

Den Ausdruck, der für das Vicariat in Brief 14 c. 1 verwendet wird ‚*vices* mei moderaminis *delegavi*', kann man wiederholt nachweisen: Brief 12 c. 1 Migne 646 A: ‚vicem curae nostrae . . Potentio delegantes'; Brief 111 c. 3 Migne 1022 B und Brief 112 c. 2 Migne 1024 B: ‚vicem (nostram) delegavimus'; Brief 113 c. 2 Migne 1025 B: ‚vice mea'. Übrigens schon Cälestinus ‚ut agat vice nostra' Brief 13 Nr. 11 JK 374 Migne 50, 483 C.

Ich lasse nun noch einzelne Wendungen und Worte folgen, die nach irgend einer Rücksicht auffallend oder für Leos Schreibweise bezeichnend sind, oder bemerkenswerte Parallelen haben. Ganz leoninisch ist die antithetische Nebeneinanderstellung von activer und passiver Form des nämlichen Wortes. So im thessalon. Brief 5 c. 1 Migne 615 A: ‚omnis admonitio salutaris in . . mercedem proficit *monentis et moniti*'; womit aus anderen Briefen zu vergleichen ist Brief 7 c. 2 Migne 621 B: ‚qui sunt *perditores* et *perditi*'; Brief 9 Migne 625 A: ‚nec aliud *ordinatus* tradere potuerit, quam quod ab *ordinatore* suscepit'; Brief 102 c. 3 Migne 986 C: ‚utriusque substantiae, id est *salvantis* atque *salvatae*.

Der Ausdruck ‚compages' von der kirchlichen Einheit im Anschluss an die paulinischen Texte vom Kirchenorganismus findet sich in dem oben, länger besprochenen Schluss des 14. Briefes, zu dem Brief 4 Migne 610 C, Brief 33 c. 1 Migne 799 A, Brief 70 Migne 894 A. Niemand, der die leoninische Schreibweise auch nur aus den Lesungen des Breviers kennt, wird sich ferner dem Eindruck verschließen, dass die folgenden Sentenzen des 14. Briefes sachlich und sprachlich zu Leos Art passen. c. 1 Migne 669 A: si tamen est adhibenda correctio, ut semper sit salva dilectio, 669 B: ‚plus tamen erga corrigendos agat benevolentia quam severitas, plus cohortatio quam commotio, plus charitas quam potestas . . ‚ne quod provisum est ad concordiam tendat ad noxam'. Die zwischen den beiden letzten Stellen stehende paränetische Verwendung des Textes Philipp. 2, 21 findet sich gerade in zeitlich nahen Briefen Ep. 10 c. 2 Migne 630 A, Ep. 16 c. 6 Migne 702 A (Ep. 1 c. 5 Migne 595 B und

anderwärts). Im Folgenden stehen die thessalonicensischen Texte links, Parallelen aus anderen Briefen rechts.

Brief 14 c. 8 Migne 674 B ,suis igitur terminis quisque contentus sit'.	Brief 10 nach Gallien c. 6 Migne 634 AB ,suis limitibus, suis terminis sit unusquisque contentus'. Übereinstimmend in der Sache ep. 106 c. 4 Migne 1005 C und ep. 135 c. 3 Migne 1098 A. Übrigens schon Zosimus ep. 4 (MGh Epp. 3 S. 6 Z. 11) Epp. Arelat. Nr. 1) ,ut quique finibus territoriisque contenti sint'.
Brief 6 c. 1 Migne 617 A ,commeantibus mutuo epistolis'.	Ep. 10 c. 2 Migne 630 A ,commeantibus hinc inde litteris'.
Brief 6 c. 4 Migne 619 A maturum et *decoctum* iudicium.	Brief 12 c. 4 Migne 651 B ,qui per fornacem diuturni laboris *excocti*' Sermo 42 de quadrag. 4 c. 1 Migne 54, 275 C ,in quibus aliorum temporum culpas ieiunia casta decoquerent'.

Mit derlei Feststellungen, wie die letzten es sind, die sich leicht noch bedeutend vermehren ließen, wird ja nicht viel positiv bewiesen. Dass die Briefe, deren Echtheit bestritten wird, zum Sprachgebrauch Leos passen, das ist alles. Aber das verlangt, soll es ganz durchgeführt werden, eine Behandlung mit lexikalischer Vollständigkeit. Friedrichs schroffer Behauptung gegenüber genügt das Vorgebrachte. Ich füge noch eine Untersuchung über einen von den Beweisen Friedrichs hinzu, der aus der Sprach- und Stilvergleichung genommen ist. Es lässt sich leicht darthun, dass die Wendungen, auf welche Friedrich sich stützt, gerade das Gegentheil von dem beweisen, was daraus folgen soll. Sie sprechen für die Echtheit, nicht gegen die Echtheit der thessalonicensischen Briefe.

Friedrich schreibt (S. 842 Sperrdruck und Nummern rühren von mir her): Ep. 5 und 6 haben demnach eine große sachliche und sprachliche Verwandtschaft mit einander: doch besteht auch eine auffallende sprachliche, welche sich in den übrigen Schreiben nicht wieder findet; 1) fraterni collegii charitas; 2) quibus sociamus; 3) de statu ecclesiarum certiores effecti; 4) ut in speculis . . constituti; 5) usurpatio öfter; 6) cautius; 7) Canones, worauf dies und jenes zurückgeführt wird; 8) ,ad synodum . . fuerit evocatus occurrat, nec sanctae congregationi se deneget'.

Dieses Argument kann nur dann gegen den leoninischen Ursprung der zwei thessalonicensischen Briefe beweisen, wenn mit den von mir gesperrten Worten die übrigen Briefe Leos überhaupt, nicht bloß die thessalonicensischen Briefe gemeint sind. Das dürfte auch Prof. Friedrichs Meinung sein, weil ja außer diesen beiden bloß ein thessalonicensischer Brief von Papst Leo übrig bleibt, Brief 13, Prof. Friedrich aber sagt: ‚in den übrigen Schreiben‘; die thessalonicensischen Briefe der anderen Päpste können aber auch nicht gemeint sein, da die mit 8 bezeichnete Wendung nahezu wörtlich in Bonifatius' Schreiben ‚Doctor gentium‘ vorkommt (Coll. Thessal. Stück XVII Holste S. 99 f.) ‚Euocatus vestrum venire nemo contemnat, nec congregationi sanctae . . se deneget‘, weil einige dieser Wendungen, namentlich 4 auch sonst von Prof. Friedrich gegen die Echtheit der thessalonicensischen Schreiben verwendet wird. Es hängt also die Beweiskraft davon ab, ob in anderen Briefen Leos die gedachten Phrasen nicht nachweisbar sind. Ich nehme sie einzeln durch.

1. Die übereinstimmenden Worte (Ep. 5 c. 2, ep. 6 c. 1) sind lediglich ‚collegii charitas‘, was auch in dem an Julianus von Kos gerichteten Schreiben Ep. 93 c. 1 Migne 937 A vorkommt.

2. Das übereinstimmende Wort ist lediglich ‚sociare‘ Ep. 5 c. 2 Migne 615 B ‚sociamus‘, ep. 6 c. 1 Migne 617 A ‚sociamur‘. Dieses Verbum kommt außerdem u. a. vor in ep. 85 c. 1 Migne 922 C, ep. 86 Migne 925 AB zweimal, ep. 92 Migne 936 B, ep. 161 c. 1 Migne 1142 C, ep. 162 c. 2 Migne 1144 C.

3. Hier muss ich allerdings zugeben, dass ich die Verbindung de statu ecclesiarum — certiores effecti nicht sonst nachweisen kann; vom status ecclesiarum (ecclesiae) spricht Leo oft (epp. 78 83 84 85 93 140 144 148 u. a.), den Ausdruck certiores facti braucht er gleichfalls häufig (zB. epp. 39 41 67 131), aber die Verbindung beider habe ich nicht notiert. Ad hoc die Briefe Leos neuerdings durchzulesen, fühle ich keinen Beruf.

5. Usurpatio öfter! Nämlich wirklich in den zwei Briefen viermal (Ep. 5 c. 1 Ep. 6 cc. 1 4 6). Aber sowohl das Verbum ‚usurpare‘ wie das Substantivum ‚usurpatio‘ ist bei Leo häufig. (ZB. ep. 1 c. 1, ep. 4 c. 1, ep. 10 c. 1, ebd. c. 7, ebd. c. 9, ep. 17, ep. 105 c. 2, ep. 127 c. 3, ep. 168 c. 1 c. 2, uff.).

6. ‚Cautius‘! Zweimal: ep. 5 c. 1, ep. 6 c. 4. Ferner aber im gleich darauf folgenden Brief ep. 7 c. 2! Cautus in ep. 84 c. 1, ep. 119 c. 3.

7. ‚Auf Canones zurückgeführt‘ wird eigentlich nur an einer Stelle etwas ep. 5 c. 5, die übrigen sind einfachhin Berufung auf Canones (Ep. 5 c. 3, ep. 6 cc. 3 und 6). Das findet sich aber bei Leo so häufig, dass ich von Citaten absehen kann. Mehr als vierzig Stellen fand ich ohne Mühe.

8. Da evocare = zur Synode berufen ein ganz gewöhnlicher Ausdruck ist, wie Friedrich das anderwärts zugesteht (S. 819), bleibt nur übrig ‚nec sanctae congregationi se deneget‘; die einzige Parallelstelle, die mir bekannt ist, deckt sich nicht vollständig ep. 23 c. 1 cum evocatum se afuisse testetur, nec suam praesentiam denegasse‘.

Es erübrigt ein Wort über 4 zu sagen; diesen Passus betont Friedrich auch anderwärts mit Nachdruck: Die Phrase ‚sit in specula‘, so im ep. 5 c. 2 (nos) in speculis constituti‘ ep. 6 c. 1 ‚gehe sachlich und sprachlich auf Hormisda zurück‘ S. 831.

Friedrich hätte noch geltend machen können, dass auch in Stück VII der Collectio Thess. (Holste S. 57) von der ‚episcopatus specula‘ die Rede ist.

Im Übrigen dünkt mir, dass diese Phrase, obwohl im classischen Sprachgebrauch nachweisbar, im kirchlichen nicht so fast auf Hormisda, als auf Isaias, Jeremias und Ezechiel ‚zurückgeht‘. Die Anwendung von den Hirten Israels (constitui super vos speculatores‘ Jerem. 6, 17) auf die Hirten des neuen Bundes liegt so nahe, dass sie etwa bei Ambrosius und Augustinus ohne Zweifel mehr als einmal gefunden werden könnte. Ich beschränke mich auf die Decretalen vor Hormisda und begnüge mich mit den folgenden Citaten:

Zosimus ep. 14 JK 345 Migne 20, 680 A: ‚vos autem monemus in speculis esse debere‘. Cälestinus ep. 4 c. 1 JK 369 Migne 50, 430 A: ‚in speculis a Deo constituti‘.

Leo I ep. 4 Migne 54, 610 (JK 402) illi qui nos speculatores esse voluit‘ (speculator ep. 167 Migne 1201 B). Ep. 113 c. 2 Migne 1025 B (an Julianus von Kos JK 489) speculari . . non desinas. Von demselben Julianus schreibt Leo in der Ep. 134 c. 2 JK 508 Migne 1095 B: ‚quem in speculis constitui‘. Hilarus ep. 17 JK 561 Thiel S. 169 ‚in quadam sacerdotum specula constituti‘.

In den Rahmen dieser Untersuchung würde nun noch eine Prüfung der Namen gehören, welche in den Adressen oder im Context der thessalonicensischen Briefe vorkommen. Allein schon der erste Herausgeber[1]), und nach ihm andere, haben dargethan, daſs eine erhebliche Zahl derselben sich aus zeitgenössischen Denkmälern verificieren lasse, und Duchesne hat gerade diesen Punkt und dessen Beweiskraft mit vollem Rechte geltend gemacht[2]).

In der vorstehenden Abhandlung wollte ich einen Beitrag zum Urkundenwesen der Päpste im V. Jahrhundert bieten und habe der Polemik gegen Friedrich nur insoweit Raum gegeben, als es dieser Zweck verlangte[3]). Auf seine nicht anders gearteten Ausführungen über die Kirchengeschichte Illyricums einzugehen, ist nach Duchesnes Abhandlung durchaus überflüssig. Auch in diesem Theil von Friedrichs Arbeit findet sich eine stolze Reihe merkwürdiger Versehen und auffallender Unrichtigkeiten. Dazu kommt, was gleichfalls Duchesne bereits hervorgehoben hat, daſs Friedrich nirgends sagt, was denn eigentlich gefälscht sein soll — das ganze Concilsprotokoll oder bloß die Briefe, und wann die Fälschung etwa geschehen ist[4]). Das hat die Jahresberichte für Gesch.-Wiss. vielleicht veranlaſst, die Fälschung überhaupt, also wohl alle Briefe, die vom Vicariat handeln, ‚etwa‘ ins IX. Jahrhundert zu setzen[5]). Auch den 14. Brief Leos? Und dessen DFQ Überlieferung?

Prof. Friedrich behauptet irgendwo, wenn ich nicht irre, der Jesuitenorden sei der Todfeind historischer Kritik. Die historische Kritik dürfte in Bezug auf die Abhandlung in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie einiges Recht haben zu sagen: Gott schütze mich vor meinen Freunden!

---

[1]) In der Ed. prc. S. 258 f. 284 ff. u. a. [2]) Byz. Ztschr. 1 542 f.

[3]) O. Günthers ausgezeichnete Untersuchungen über die Hormisda-Correspondenz der Avellana (Wiener S. B. Band 134) konnte ich bei dieser Arbeit nicht mehr benutzen. Zu Seite 2 ist nachzutragen, daſs L. Duchesne die gedachte Abhandlung wieder abgedruckt hat in Autonomies ecclés. Eglises séparées. Paris 1896. S. 229–275. Zu Mommsens Ausführungen NA 19, 433 ergreift Duchesne neuerdings das Wort in der Note S. 275—279.

[4]) Byz. Ztschr 1, 538. M. Friedrich . . s'abstient de faire un départ exact entre ce qu'il admet et ce qu'il rejette. 539: Une discussion aussi incomplète ne saurait être suivie point par point, pas plus qu'il ne serait convenable, de combattre une thèse aussi dépourvue de précision‘.

[5]) 15 (1892) IV 49[202], dagegen ebd. IV 84 ‚die Fälschung gehört vielleicht der justinianischen Epoche an‘.

Die eucharistische Consecrationsform.

Ein dogmengeschichtlicher Überblick zur Epiklesenfrage.

Von Emil Lingens S. J.

Schon seit langer Zeit haben sich Liturgiker und Dogmatiker mit dem Problem der liturgischen Epiklese beschäftigt. Welche Bedeutung hat jenes Gebet, welches in den morgenländischen und in vielen (wie es scheint, wenigstens in allen alten) abendländischen Messliturgien nach den Abendmahlsworten Christi noch nachträglich gesprochen wird und — seinem nächsten Wortlaute gemäß — um die Verwandlung von Brot und Wein in Christi Fleisch und Blut sowie um die Zuwendung der Gnaden des Sacramentes bittet? Im 14. Jahrhundert kam es darüber zu Auseinandersetzungen zwischen griechischen und lateinischen Theologen; im 15. zu einer Einigung auf dem Concil von Florenz, die allerdings nur von sehr kurzer Dauer war. Unter den Abendländern nahm die Controverse im 16., und namentlich in Folge der patristischen und liturgischen Studien im 18. Jahrhundert eine neue Entwicklung, und in den letzten Decennien wurde ihr wiederum eine sehr rege Aufmerksamkeit zugewendet.

Neuestens hat die Encyclica des schismatischen Patriarchen von Constantinopel unter anderen Klagepunkten gegen die römisch-katholische Kirche auch diesen wieder geltend gemacht, dass dieselbe die altkirchliche Lehre von der Consecration durch die ‚Epiklese' verleugnet habe. Und im Abendlande hat man diesem Vorwurf den andern hinzugefügt, dass jene vermeintliche altkirchliche Lehre

ihrerseits schon eine Verkehrung der urchristlichen und apostolischen Anschauung gewesen sei, nach welcher die Wandlung durch eine bloße ‚Segensgeberde' sich vollziehe. Katholischerseits sind die Erklärungsversuche bekanntlich sehr zahlreich. Indes hat noch keiner von ihnen den allgemeinen Beifall gefunden. Nicht mit Unrecht bemerkt Al. Schmid am Schlusse einer trefflichen Übersicht über den Stand der Frage[1]), eine sichere Antwort könne nur auf Grund einer dem Texte zur Erläuterung dienenden, geschichtlich festen Tradition ertheilt werden. In Ermangelung einer solchen würden immer nur Muthmaßungen von mehr oder minder befriedigender Natur übrig bleiben, wie sie in älterer und neuester Zeit auf so mannigfaltige Weise zu Tage getreten seien.

Wenn jedoch Schmid mit diesen letzteren Worten auf die Feststellung einer solchen geschichtlichen Tradition ein für allemal Verzicht leisten will, so glauben wir ihm nicht beistimmen zu sollen. Das patristische Material scheint uns vielmehr vollständig und ausschlaggebend genug, um auf dogmengeschichtlichem Wege zu entscheiden, welche Auffassung der liturgischen ‚Epiklese' zugrunde gelegen hat.

Von besonderer Wichtigkeit dürfte es dabei sein, den Bann eines ererbten Misverständnisses zu lösen, das auch die katholischen Theologen, wie wir glauben, in ihrem Urtheil fast immer beeinflusst hat. Man pflegt nämlich das Wort ἐπίκλησις und andere verwandte Ausdrücke durchweg in dem modernen Sinne dieses Wortes als Bezeichnung für die liturgische Gebetsformel der ‚Epiklese' zu nehmen. Aber bei näherer Untersuchung ergibt sich, dass das Wort in alter Zeit nie so gebraucht wurde, dass es vielmehr stets die thatsächliche Herabrufung (des hl. Geistes) d. h. die Consecration oder die Consecrationsgebete als Ganzes bezeichnet.

Wir haben diesen Gedanken an anderer Stelle[2]) schon ausgesprochen und kurz erläutert, sind aber dafür noch den Nachweis im einzelnen schuldig. Wir verbinden denselben mit einem Gesammtüberblick über die dogmengeschichtliche Gestaltung der Lehre von der Consecrationsursache. Denn nur auf diese Weise scheint uns der feste Boden gewonnen zu werden, auf welchem die liturgische ‚Epiklese' des Messritus mit geschichtlicher Sicherheit im

---

[1]) KL² IV, 696. [2]) S. diese Ztschr. 1896 (20) 745 ff.

Sinne der altkirchlichen Anschauung verstanden werden kann. Es wird sich ergeben, dass diese Gebetsformel keineswegs als Consecrationsform galt, dass sie aber aus der herkömmlichen dogmatischen Auffassung der durch Christi Wort im Mund des Priesters gewirkten Wandlung sich naturgemäß als rituelle Entfaltung entwickelt hat, ganz so, wie sich ein Gleiches in anderen Sacramenten und kirchlichen Ceremonien beobachten läſst.

Es ist nicht unsere Absicht, die mit der liturgischen Epiklese in irgendwelchem Zusammenhang stehenden Äußerungen der christlichen Vorzeit der Reihe nach einzeln hierherzusetzen und zu erläutern. Man findet sie mehr oder minder vollzählig gesammelt in den monographischen Arbeiten von C. Henke [1]), L. A. Hoppe [2]), J. Th. Franz [3]), J. Marković [4]) und J. Watterich [5]). Es soll vielmehr unter möglichst vollständiger Benützung des gesammten Materials untersucht werden, welche Anschauung uns in den verschiedenen Perioden der christlichen, namentlich der älteren, Geschichte begegnet mit Bezug auf die Wirkursache der eucharistischen Wandlung. Die Frage nach dem ‚Consecrationsmoment' in jenem engeren Sinne, wie man ihn heutzutage bei unserer Controverse zu verstehen pflegt, hat das christliche Alterthum nie direct und ausdrücklich gestellt. Die Frage nach der Ursache und zwar der ministeriellen, also menschlich vermittelnden Ursache hingegen, durch welche das eucharistische Geheimnis zustande kommt, hat man naturgemäß sehr häufig berührt und beantwortet. Die Art und Weise, wie das geschehen ist, zeigt, dass es darüber eine sachliche

---

[1]) Die kath. Lehre über die Consecrationsworte, Trier, 1850.

[2]) Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Consecrationscanon, Schaffhausen, 1864.

[3]) Der eucharistische Consecrationsmoment, I. u. II. Theil, Würzburg, 1877 u. 1880.

[4]) O Evkaristiji s osobitim obzirom na epiklezu (Über die Eucharistie mit besonderer Rücksicht auf die Epiklese)², Agram, 1894.

[5]) Der Consecrationsmoment im hl. Abendmahl und seine Geschichte, Heidelberg, 1896. — Gegen ihn schrieb Schanz (Katholik, 1896, II S. 1—17; 114—137), ohne jedoch eine positive Darstellung und Erklärung der dogmengeschichtlichen Entwicklung zu geben. Übrigens ist die Monographie von Marković in Bezug auf Vollständigkeit und gesundes kritisches Urtheil wohl das Beste, was über unsere Frage geschrieben wurde. Es gereicht uns zur Genugthuung, dass eine nachträgliche Vergleichung unserer Resultate mit den seinigen im Wesentlichen eine durchgängige Übereinstimmung ergab.

Verschiedenheit der Meinungen in alter Zeit niemals gab, dass aber die Verschiedenheit des Ausdruckes der späteren Theologie einen sehr leicht erklärbaren Anlass zu einseitigen und unrichtigen Auffassungen bieten konnte.

1. Die erste und älteste Periode für die dogmengeschichtliche Entwicklung unserer Frage umfasst die apostolische und nachapostolische Zeit bis auf Justin. In dieser finden wir die Wirkursache der eucharistischen Wandlung noch gar nicht ausdrücklich bezeichnet. Es wird ohne jede derartige Reflexion nur die Abendmahlsfeier des Herrn erzählt und dabei die Thatsache der Wandlung bezw. der realen Gegenwart bezeugt; desgleichen wird die eucharistische Feier der Christen erwähnt und gekennzeichnet mit Worten, die dem Abendmahlsbericht entnommen sind oder die gelegentlich den Glauben an die wahre Gegenwart bekunden. Durch welche menschliche Dienstleistung das Wandlungswunder bewirkt werde, lässt sich nur folgerungsweise schließen.

Hier ist zunächst die Bedeutung der Ausdrücke *εὐλογεῖν* und *εὐχαριστεῖν* festzustellen, welche von den Synoptikern und von Paulus im Abendmahlsbericht gebraucht werden. Man hat nämlich in dem einen wie in dem andern eben jenen Begriff finden wollen, nach dem wir suchen: den Begriff des Consecrierens. Indes dürfte dies lediglich als eine Eintragung aus einer späteren, auch sonst auf die vermittelnde Ursache der Wandlung reflectierenden Zeit sich erweisen. Der Sprachgebrauch der vorapostolischen, apostolischen und unmittelbar nachapostolischen Zeit fordert eine andere Auslegung.

Εὐλογεῖν bedeutet ursprünglich ‚wohl reden‘ und gewinnt daher den Sinn von ‚gut oder Gutes reden von oder für‘ 2c.; in der biblischen Gräcität ist es zunächst immer das Aussprechen einer religiösen *εὐλογία*, d. i. eines Lob- oder Segensspruches[1]). Wenn es von Gott als Subject ausgesagt wird, so geht es daher von selbst in die Bedeutung des thatsächlichen Segnens über; denn Gottes Segen ist nie ein bloßer Wunsch oder ein leeres Wort. Sonst aber scheint immer an einen Lob- oder Segensspruch zu denken zu sein; oder wenn die Bedeutung abgeschwächt ist, so handelt es sich um einen Segenswunsch ganz im allgemeinen, wie

---

[1]) Die euphemistische, auch an den Gebrauch von ברך sich anlehnende Bedeutung ‚Fluchen‘ kommt für uns nicht in Betracht.

er in jedem Gebet um Gottes Segen für einen andern oder in jeder Grußformel enthalten ist. Nie jedoch läßt sich die Bedeutung einer Weihe oder Consecration zu einem besonderen Zwecke noch auch die einer bloßen ‚Segensgeberde‘ nachweisen[1]).

Da dieser Sprachgebrauch in der LXX und in den apostolischen Schriften ständig ist, so wird man, auch wo von der Feier des Abendmahls die Rede ist, unter εὐλογεῖν zunächst einen Spruch verstehen müssen, und zwar offenbar einen religiösen. Die Frage ist nur, ob einen Lob- oder Segensspruch? Ersteres dürfte wahrscheinlicher sein, da εὐλογεῖν = Segnen mit Bezug auf ein sachliches Object nur von Gott, nicht von Menschen als Subject ausgesagt wird. Wo aber das Subject ein Mensch ist, und gar kein Object steht, da ist Lob und Preis Gottes gemeint; und selbst da, wo eine Sache als Object genannt ist, scheint der Lobpreis Gottes mit Bezug auf diese Sache, nämlich eine betende, Gott preisende Erhebung derselben bezeichnet zu sein[2]). — Ganz entsprechend wird sogar εὐχαριστεῖν mit dem Accusativ der Sache construiert 2 Kor. 1, 11, wo offenbar nur an das dankende Preisen derselben gedacht sein kann[3]).

Führt somit schon der stehende Gebrauch des Wortes εὐλογεῖν auf die Bedeutung Lobpreisen, so wird im Abendmahlsbericht um so mehr an dieser Bedeutung festzuhalten sein, als die Beziehung auf die ‚Eulogien‘ des jüdischen Passahritus unverkennbar ist[4]). Diese aber enthalten thatsächlich, wie sie uns in den talmudischen Schriften erhalten sind[5]), Lobpreis und Danksagung mit Beziehung auf die zu genießenden oder genossenen Gaben Gottes, nicht aber in engerem Sinne eine Segnung oder Bitte um den Segen Gottes zum Genuß der Speise, viel weniger eine eigentliche Weihe derselben. Je inniger die Abendmahls- und die daraus erwachsene Messfeier mit jenem jüdischen Ritus zusammenhängt, desto berechtigter ist also der Schluss, dass auch unter dem εὐλογεῖν des Heilandes nichts anderes zu verstehen sei, als das Aussprechen

---

[1]) Vgl. Cremer, Wörterbuch der NT. Gräcität[8].

[2]) Marc. 11, 10: εὐλογημένη ἡ βασιλεία κτλ. Vgl. 1 Kön. 9, 13. Sonst nur noch so an der sogleich zu besprechenden Stelle 1 Kor. 10, 16.

[3]) Vgl. Röm. 1, 21: οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν.

[4]) S. Bickell in ds. Ztschr. 8 (1884) 404 f. u. 4 (1880) 94—112.

[5]) Vgl. zB. Lightfoot, Hor. hebr. in Matth. 26, 26. Auch Schanz hat jüngst gegen Watterich darauf hingewiesen.

einer Lob- und Danksagungseulogie. Wie aber beim Passah auch feierlich Dank gesagt wurde für die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft, zu deren Gedächtnis es eingesetzt war, so liegt es gewiss nahe, dass auch der Heiland in seiner Abendmahlseulogie für die Erlösung der Welt aus der Sündenknechtschaft gedankt habe, deren Vollendung für alle Zukunft durch dieses sein Abendmahlsgeheimnis gefeiert werden sollte.

Außer im Abendmahlsbericht selbst kommt das in Rede stehende Wort zugleich mit dem Substantiv *εὐλογία* noch vor 1 Kor. 10, 16: *Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν κτλ.* Schon Lightfoot[1]) hat dazu bemerkt, dass nach Maimonides die Juden den *Danksagungsbecher* nach beendetem Ostermahl — denjenigen also unter welchem das große Hallel gesungen wurde — so zu nennen pflegten[2]). Es ist ja nun freilich nicht vollkommen gewiss, ob schon zur Zeit Christi der im Talmud überlieferte Ritus bestand; und auch dies vorausgesetzt, sind die Gelehrten bekanntlich darüber nicht einig, ob Christus den dritten oder den vierten oder gar einen fünften Becher zur neutestamentlichen Geheimnisfeier benutzt habe. Aber so viel steht aus der ausdrücklichen Bemerkung von Lucas und Paulus fest, dass er *nach* dem Mahle den Kelch consecriert hat. Wenn also derselbe hl. Paulus diesen Kelch *ποτήριον τῆς εὐλογίας* nennt, so scheint sich dafür die Bedeutung ‚Danksagungskelch' sehr zu empfehlen. Und wenn er hinzufügt *ὃ εὐλογοῦμεν*, so weicht zwar die Construction von dem Gebrauch des Verbums im Abendmahlsbericht (bei Matthäus und Marcus und zwar beim Brote) ab, da es in letzterem wenigstens wahrscheinlicher absolut steht; aber die Grundbedeutung scheint dieselbe zu sein, entsprechend dem sonstigen Gebrauche von *εὐλογεῖν τι*. Es hieße nämlich s. v. a.: der Danksagungskelch, über den wir unser Lob Gottes sprechen, oder: den wir bei unserer Lob(und Opfer)feier benutzen — im Gegensatz zu demjenigen, der beim Götzendienst (V. 14) benutzt wird und der (V. 21) als *ποτήριον δαιμονίων* dem *ποτήριον κυρίου* ausdrücklich entgegengestellt wird. Kurz, es wäre nur eine etwas ausdrücklichere Umschreibung für ‚*unser* Danksagungs- (oder Opfer-)kelch',

---

[1]) In Matth. 26, 27.

[2]) Der genau entsprechende hebräische Ausdruck ist כּוֹס הַבְּרָכָה.

ähnlich wie τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν für ‚unser (Opfer-) Mahl'[1]).

Diese Erklärung der Stelle stimmt im Wesentlichen ganz überein mit der des hl. Chrysostomus sowie des Theophylakt und Oecumenius. Ersterer sagt, das Wort εὐλογία rufe den ganzen Schatz der Wohlthaten Gottes ins Gedächtnis; ‚denn wir bringen ja auch unter Herzählung der unaussprechlichen Wohlthaten Gottes und alles dessen, was wir genossen haben, den Kelch dar und nehmen daran theil, Dank sagend, dass er das Menschengeschlecht aus dem Verderben erlöst'[2]). Und wegen dieses Lobpreises, den die Christen Gott darbringen, den Kelch gleichsam in den Händen, heiße dieser eben ποτήριον εὐλογίας. Ähnlich erklärt Theophylakt: Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, τουτέστι, τῆς εὐχαριστίας.

Bei den ältesten christlichen Schriftstellern ist unser Wort weniger häufig als εὐχαριστεῖν und εὐχαριστία. Während die protocanonischen Bücher der LXX den Begriff des Lob- und Danksagens noch nie durch εὐχαριστία wiedergaben, verdrängte nämlich letzteres Wort im N. T. das Wort εὐλογεῖν mehr und mehr. Jedoch kommt auch εὐλογεῖν immer noch in der alten Bedeutung vor. So gebraucht es zB. Justin bei der Beschreibung der christlichen Abendmahlsfeier[3]). Erst später, und zwar nachdem auch εὐχαριστεῖν antonomastisch oder per breviloquentiam diese engere specifisch christliche Bedeutung angenommen hatte, findet sich εὐλογεῖν zuweilen für unser ‚Consecrieren' gebraucht. Doch darüber weiter unten.

Eine fernere Bestätigung der gegebenen Erklärung von εὐλογεῖν wird man wohl auch darin erkennen müssen, dass Lucas und Paulus an Stelle des εὐλογήσας bei Matthäus und Marcus εὐχαριστήσας schreiben und letztere selbst beim Kelche εὐχαριστήσας

---

[1]) Vgl. Just. Dial. 41. Iren. in dem vielfach angezweifelten Fragm. 38 (M. 7, 1253). Nach Erwähnung der προσφορὰ τῆς εὐχαριστίας heißt es: Προσφέρομεν τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, εὐχαριστοῦντες αὐτῷ ὅτι κτλ. Cf. V, 2, 2: calix eucharistiae im Anschluss an 1 Kor. 10, 16.

[2]) Καὶ γὰρ καὶ ἡμεῖς ἐπιλέγοντες τῷ ποτηρίῳ τὰς ἀφάτους εὐεργεσίας τοῦ θεοῦ, καὶ ὅσων ἀπολελαύκαμεν, οὕτως αὐτὸ προσάγομεν καὶ κοινωνοῦμεν, εὐχαριστοῦντες ὅτι τῆς πλάνης ἀπήλλαξε τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος. In h. l. Vgl. Bas. De spir. s. c. 27, wo von dem ἄρτος τῆς εὐχαριστίας und dem ποτήριον τῆς εὐλογίας die Rede ist.

[3]) Apol. I, 67: εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν κτλ.

gebrauchen, während nirgends beide Ausdrücke — etwa zu gegenseitiger Ergänzung — zusammen gebraucht sind. Und ähnlich verhält es sich in den Berichten über die wunderbaren Brotvermehrungen. Nun ist aber die Bedeutung von εὐχαριστεῖν nach Etymon und Sprachgebrauch so klar, dass man es nur als Willkür bezeichnen kann, dafür eine andere zu postulieren, die weder vom Context gefordert noch durch eine vorausgegangene Entwicklung und Einschränkung des Wortsinnes auf einen schon bekannten Gebrauch erklärbar ist. Übrigens ist die ursprüngliche und gewöhnliche Bedeutung von εὐχαριστεῖν an den fraglichen Stellen so passend wie nur möglich. Denn einmal handelt es sich um eine Mahlzeit oder Speisung; und dabei war eine Art ‚Tischsegen' oder Tischgebet in Form eines Lobspruches Gottes für die zu genießenden Gaben gebräuchlich[1]). Ferner handelt es sich jedesmal um ein großes Wunder, für das ein Dankgebet sehr wohl am Platze war[2]), ja beim Abendmahl sogar um das große Dankgeheimnis der vollbrachten Erlösung[3]). Andererseits ist wenigstens bei der Brotvermehrung die Bedeutung des Consecrierens und überhaupt des das Wunder vollendenden Segnens ausgeschlossen. Denn die Brote vermehrten sich erst unter den Händen der Apostel.

Dazu kommt, dass die älteste christliche Auffassung von der Abendmahlsfeier darin immer eine Danksagung per excellentiam erblickt und eben deshalb den Namen Eucharistie als stehenden Ausdruck darauf angewendet hat. Im N. T. wird das Wort zwar noch nicht in diesem specifisch christlichen Sinne gebraucht; aber es wird wohl der Gottesdienst überhaupt als Danksagung d. h. als dankbare Anerkennung Gottes, unseres höchsten Wohlthäters, gefasst[4]). Die Didache nennt die Gebete der Gläubigen sowohl vor als nach dem Empfange der Eucharistie εὐχαριστεῖν; und sie sprechen thatsächlich den Dank aus zuerst für den Kelch,

---

[1]) So nennt noch heute der Engländer auch das Gebet vor Tisch grace; und den ‚Tischsegen' sprechen heißt to say grace.

[2]) Vgl. bei der Auferweckung des Lazarus die ausdrücklich berichteten Worte Joh. 11, 41.

[3]) 1 Kor. 11, 25 f. Luc. 22, 19.

[4]) So namentlich Röm. 1, 21, wo die heidnische Verirrung damit gekennzeichnet wird, dass sie Gott nicht göttlich verehrt und demgemäß Dank gesagt hätten. Vgl. die Rede Pauli im Areopag (Apgsch. 17) und viele Stellen seiner Briefe, zB. 2 Kor. 1, 11; Eph. 5, 20; Kol. 3, 17.

dann für das Fragment und nach dem Empfange für alle Gnaden des Heiles[1]). Zugleich erscheint der Kelch und das Brot des Herrn als die höchste aller Gaben Gottes, und der Name Eucharistie — an sich schon ein christliches, bei den Heiden ungebräuchliches Wort — ist zum ersten Mal die Bezeichnung für den Tisch des Herrn selbst[2]). Auch gewinnt an einer andern Stelle das Zeitwort *εὐχαριστεῖν* in Verbindung mit *κλᾶν ἄρτον* wohl schon die Bedeutung von ‚die Eucharistie feiern', ‚den christlichen Gottesdienst halten'[3]).

Letzteres ist sicher der Fall bei Clemens von Rom[4]), wenn nicht statt *εὐχαριστείτω* (cod. Alex.) *εὐαρεστείτω* (cod. Const. und Syr. nebst der ältesten lateinischen Übersetzung) zu lesen ist. Indes empfiehlt der Zusammenhang durchaus die erstere Lesung, da gerade vorher von den hierarchischen Rangstufen im Gegensatz zu den ‚Laien' die Rede ist. Dann folgt die Mahnung: ‚Ein jeder von uns, Brüder, feiere die Eucharistie (begehe den Gottesdienst) so wie es seiner Rangstufe zukommt, in gutem Gewissenszustande, ohne die ihm für seinen Gottesdienst (*τῆς λειτουργίας αὐτοῦ*) bestimmte Ordnung zu übertreten, und in Frömmigkeit' — wofür auf das Beispiel der jüdischen Gottesdienstordnung hingewiesen wird. Andererseits liegt auf der Hand, dass Clemens mit dem Worte *εὐχαριστεῖν* den Begriff ‚Dank sagen' verbindet[5]).

---

[1]) *Δ* c. 9 u. 10.

[2]) 9, 1. 2: *Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε· πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου κτλ.* Namentlich aber 9, 10: *Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες κτλ.* Die Reihenfolge der Gebete setzt die Consecration, die nach dem Vorbild des Abendmahls zuerst über das Brot und dann erst über den Kelch geschah, als vollendet voraus. Ähnlich ist 1 Kor. 10, 16 zuerst der Kelch genannt, der auch dort schon consecriert gedacht ist. Übrigens finden sich ganz entsprechende Gebete vor und nach der Communion AK VII, 25. 26. Mit welchem Rechte Schell (Dogmatik IV, 543) darin ‚Weihegebete' finden will, ist uns unerklärlich, zumal da auch im Zusammenhang keine liturgischen Stücke stehen und sowohl c. 25 (*οὗ [σώματος] καὶ τὰ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν*) als c. 26 (*ἐπιτρέπετε δὲ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις ὑμῶν εὐχαριστεῖν*) auf die eigentliche liturgische Feier und Consecration als etwas Verschiedenes angespielt wird.

[3]) *Κατὰ κυριακὴν δὲ Κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε* c. 14. Hier finden sich also drei Ausdrücke verbunden, die mit der Zeit alle zur Bezeichnung der ganzen Feier verwendet wurden: Synaxis, Brotbrechung und Eucharistie.

[4]) 1 Kor. 41, 1. [5]) Vgl. 38, 2. 4.

Auch Ignatius bezeichnet den christlichen Cultus mit dem Herrenmahl als Mittelpunkt, zugleich aber näherhin die geheimnisvolle Nahrung, welche das Fleisch und Blut des Herrn ist und welche der Bischof am Altare bereitet, mit dem Namen Eucharistie[1]).

Was sich bei allen genannten Schriftstellern beobachten läßt, das dauert auch noch fort bei Justin, Irenäus, Origenes und den späteren: Sie verstehen unter εὐχαριστεῖν wirklich ‚Dank sagen', denken aber dabei mit Vorliebe an die christliche Danksagungsfeier κατ' ἐξοχήν, welche die liturgische Vollziehung des Herrenmahles und daher die Verwandlung der natürlichen Elemente in ‚das ‚Brot der Danksagung'[2]) und in den ‚Kelch der Danksagung'[3]), d. i. in den Leib und das Blut des Herrn in sich schließt. Aber daneben und in Verbindung damit hat sich die Redeweise gebildet, das so unter Danksagung und zum Zwecke der Danksagung bereitete Brot und den auf die gleiche Weise bereiteten Kelch eucharistiert (εὐχαριστηθέντα) zu nennen. Justin gebraucht das Wort εὐχαριστεῖν dreimal in diesem transitiven Sinne[4]), indem er im Zusammenhange nachdrücklich darauf hinweist, dass bei dieser Feier von dem Vorsteher Lob und Dank für diese Gabe entrichtet werde[5]); denn so habe es auch Jesus Christus selbst gethan[6]) und seinen Jüngern zu thun geboten[7]).

Wie ist dieser transitive Gebrauch des Wortes εὐχαριστεῖν zu erklären? Man könnte entweder auf die Construction von εὐχαριστεῖν = Dank sagen mit dem Accusativ der Sache zurückgreifen, von der schon oben die Rede war, oder aber eine Breviloquenz annehmen. In letzterem Falle wäre zweifelsohne das ποιεῖν

---

1) Eph. 13, 1; Philad. 4, 1; Smyrn. 7, 1; 8, 1. 2) Just. Dial. 41.

3) Ib. Vgl. Iren. Fragm. 38. Justin spricht auch umgekehrt von der εὐχαριστία τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου und sagt, dass bei dieser (ἐπὶ τῇ . .) das christliche Opfer dargebracht werde — ein Beweis, dass er an die ganze Dankfeier über Brot und Wein, nicht bloß an den Consecrationsact denkt. Dial. 117.

4) Apol. I, 65. 66. 67. 5) C. 65 u. 67.

6) C. 66: λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν κτλ.

7) Vgl. Dial. 41: Καί ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορὰ . . τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους . . I. X. ὁ K. ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ κτλ. Ib. 70: τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν.

des Brotes zugrunde zu legen, von dem Justin so oft spricht; und es könnte nur fraglich bleiben, ob zu ergänzen wäre: εὐχαριστοῦντας ποιεῖν[1]), d. h. unter Danksagung bereiten oder verwandeln, oder εὐχαριστίαν ποιεῖν, d. h. zur Eucharistie machen. Denn die so verwandelte Nahrung nannte man auch selbst εὐχαριστία[2]), ein Sprachgebrauch, den wir schon bei Ignatius, ja sogar schon in der Didache, kennen gelernt haben.

So viel steht fest, dass vor Justin dieser Gebrauch von εὐχαριστεῖν sich nicht nachweisen lässt und dass er bei Justin selbst aus der allgemeinen Bedeutung ‚Dank sagen' herzuleiten ist. Eine Antwort auf die Frage, durch welche Worte oder Handlung denn eigentlich die eucharistische Wandlung gewirkt werde, gibt Justin mit diesem Ausdruck nicht. Ein Gleiches wird man daher auch zunächst von dem transitiven εὐχαριστεῖν bei Irenäus[3]) und Clemens v. Al.[4]) sowie von dem gleichwertigen εὐλογεῖν bei letzterem[5]) voraussetzen müssen. Der Umstand, dass man später möglicherweise auch den mehr abstracten Begriff ‚Consecrieren' durch εὐχαριστεῖν oder εὐλογεῖν ausgedrückt hätte[6]), könnte nicht die Berechtigung geben, denselben schon bei Justin darin zu suchen.

Viel weniger aber darf man mit Rücksicht auf einen etwaigen späteren Sprachgebrauch dieser Art von vornherein das Wort

---

[1]) Dial. 70. [2]) Apol. I, 66. [3]) IV, 18, 4.
[4]) Strom. I, 19. [5]) Paed. II, 2.
[6]) Ein sicherer Beweis dafür ist uns nicht bekannt. Selbst wenn Gregor v. Nyssa τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει die Verwandlung geschehen lässt (Or. cat. c. 37), so ist εὐλογία nur, wie auch bei den anderen Sacramenten (Or. in bapt. Chr., Migne 46, 585), = sacramentale Form. Nach dem Vorhergehenden ist ihm die εὐλογία hier offenbar = λόγος θεοῦ καὶ ἔντευξις — und dieses dürfte, wie sich später zeigen wird, den ganzen Kern der Liturgie mit dem ‚Gotteswort' als Mittelpunkt bedeuten. Die verschiedenen Ausdrucksweisen der Liturgien in der Umschreibung des Abendmahlsberichtes (wie ἁγιάσας, πλήσας πνεύματος ἁγίου) besagen nicht nothwendig s. v. a. ‚consecrieren' (vgl. 1 Tim. 4, 5) und erweisen sich nicht als bloße Auslegung von εὐλογήσας oder εὐχαριστήσας, sondern als amplificierende Zusätze. Wohl wird in mehreren griechischen Liturgien Gott der Herr angerufen, er möge die Opfergaben segnen (εὐλογεῖν) und so verwandeln. Auch ist es richtig, dass εὐλογεῖν ähnlich wie ἁγιάζειν vielfach von einer gewissen Gebetsweise gebraucht wird, die zB. die zu genießende Speise durch das Tischgebet, das Wasser oder Öl zum Zwecke der Spendung der Sacramente empfängt; aber das führt rücksichtlich der eucharistischen Elemente noch nicht nothwendig zum strengen Begriff ‚Consecrieren'.

εὐχαριστεῖν schon im Abendmahlsbericht seines eigenthümlichen Inhaltes entleeren und dasselbe zum ursprünglichen t. t. für ‚consecrieren‘ stempeln[1]).

Wäre denn also im Abendmahlsbericht die eigentliche Consecrationsform gar nicht namhaft gemacht? — Dass der durch Reflexion abstrahierte Begriff ‚Consecrieren‘ nicht darin vorkomme, hat gewiss nichts Unglaubliches. Aber dass der Sache nach jene Handlung oder jenes Wort nicht darin erwähnt sei, durch welches thatsächlich die Consecration beim letzten Abendmahle vollzogen wurde und für alle Zukunft vollzogen werden sollte: das ist allerdings mehr als unglaublich. Und dieser Grund spricht wohl allein schon entscheidend gegen alle, welche die Consecrationsform in einer bloßen Geberde[2]) oder in dem bloßen Bittgebete (‚Epiklese‘) um die Verwandlung finden wollen.

Ein Blick auf die verschiedenen Formen des Abendmahlsberichtes lehrt auch, dass die Apostel dieses wesentliche Element kaum in etwas anderem erkannt haben können, als in den über Brot und Wein gesprochenen Worten des Herrn. Denn nur diese berichten sie alle mit peinlicher Genauigkeit und voller sachlicher Übereinstimmung. Die begleitenden Umstände hingegen erzählen sie bald kürzer, bald ausführlicher. Wir sagen: ‚die begleitenden Umstände‘. Denn dass die Worte nicht etwa deshalb an letzter Stelle erwähnt werden, weil sie auf die ganze erzählte Handlung erst thatsächlich folgten, wird durch den Vergleich mit Marc. 14, 24 doch genugsam bestätigt, wo die Worte ‚dies ist der Kelch meines Blutes‘ angeführt werden, nachdem schon gesagt ist, dass alle getrunken hätten. Sie stehen also wohl nur des Nachdrucks wegen am Ende, und das καὶ εἶπεν oder λέγων kann kaum anders übersetzt werden als: ‚und dabei (mit Rücksicht auf die ganze vorhergehende Erzählung) sprach er‘[3]).

---

[1]) So Watterich.

[2]) So Hoppe für das Abendmahl Christi; Watterich auch für die verloren gegangene apostolische und für seine eigene Zukunftsliturgie.

[3]) Das ist auch die Erklärung, welche der hl. Thomas in Matth. 26 bevorzugt und 3 q. 78. a 1. ad 11 sowie in 1 Cor. 11 einfach als die richtige hinstellt; nur dass er das benedixit im Sinne von ‚consecrieren‘ und damit als sachlich mit dem Aussprechen der Worte zusammenfallend nimmt. Übrigens steht ja nichts im Wege, die ausdrücklich erwähnten Worte über Brot und Wein mit der Eulogie über die neutestamentliche Seelennahrung unmittelbar verbunden zu denken.

Doch greifen wir der weiteren dogmengeschichtlichen Untersuchung nicht vor. Nur darauf muss an dieser Stelle mit Nachdruck aufmerksam gemacht werden, dass das gesammte christliche Alterthum die Wirkursache der Wandlung immer nur in dem gesucht hat, was auch Christus der Herr beim Abendmahle gethan oder gesagt hat. Wie man die im Abendmahlsbericht angewandten Ausdrücke zu antonomastischen Bezeichnungen des Geheimnisses machte, so gieng man auch in der Erläuterung des letzteren von dem Abendmahl Christi aus und betonte, dass man sich bei der eucharistischen Feier genau an dieses Vorbild halten müsse[1]). Gerade den Hauptheil der Liturgie führte man seinem wesentlichen Inhalte nach von jeher auf Christi Beispiel und Anordnung zurück. So heißt es am Ende der langen Danksagung schon in der ältesten Liturgie, die wir besitzen, ganz ausdrücklich[2]): ‚Eingedenk also dessen, was er für uns gelitten, danken wir dir, allgebietender Gott, nicht zwar so viel wir sollten, aber so viel wir vermögen, und erfüllen seine Anordnung'. Dann folgt der Abendmahlsbericht. Und wenn man die geheimnisvolle Kraft dieser liturgischen Feier erklären oder dasjenige, was eine so wunderbare Wirkung hervorbringe, herausheben wollte, so knüpfte man stets an das Abendmahl des Herrn an, wie es uns in den hh. Büchern überliefert ist. So that es der erste, welcher uns eine Beschreibung der liturgischen Feier hinterlassen, nämlich Justin[3]); so die folgenden Schriftsteller, wo immer die Gelegenheit sich bot[4]); so namentlich diejenigen, welche über die Entwickelung und Weiterbildung der Liturgie geschrieben haben, wie Basilius[5]), Proclus[6]), Sophronius[7]), Isidor v. Sev.[8]) usw. Da keiner von all diesen Schriftstellern den Heiland beim letzten Abendmahle ein Epiklesengebet verrichten läßt, auch keiner von einer Segensgeberde redet, und schließlich nur die bekannten Worte Christi von allen erwähnt oder

1) S. zB. Cypr. ep. 63. 2) A K VIII, 12.

3) Apol. I. 66; Dial. 41. 70. 117.

4) zB. Iren. IV., 18, 6. Eus. C. Paneg. in Const. IV, 9; Dem. Ev. V, 3; VIII, a Gen. 49, 12; Chrys. Hom. 2 in 2 Tim. 1 Migne 62, 612; Cyr. al. in Luc. 22, 19.

5) De spir. s. c. 27.

6) Tract. de div. liturgia wenn derselbe wirklich dem Proclus angehört.

7) Comment. liturg. n. 1 Migne 87, 3981.

8) Ep. 7 (ad Redemptum) n. 2. coll. De eccl. off. I, 15.

angedeutet werden, so ist schon aus dieser gesammten Überlieferung, die sich aufs innigste an das Herrenmahl anlehnt, ein Schluss auf die gemeinsame Anschauung von der thatsächlichen Consecrationsform ermöglicht.

2. Kehren wir nun noch einmal zu Justin zurück. Er ist es nämlich auch, der zuerst ausdrücklich auf die Frage Antwort gibt, wodurch denn in der eucharistischen Feier der Christen die eucharistische Opferspeise zustande komme. Und seine Antwort darauf klingt noch lange in den späteren kirchlichen Schriftstellern, bald mehr, bald minder deutlich nach.

Um sie recht zu beurtheilen, dürfen wir nicht vergessen, dass von den Tagen der Apostel an bis ins 5. u. 6. Jahrhundert hinein gerade betreffs der Mysterienfeier und am meisten betreffs der ‚geheimnisvollen Gebete' und nicht ‚mitzutheilenden Gottesworte', durch welche die Geheimnisse vollzogen wurden, die Arcandisciplin beobachtet zu werden pflegte[1]). Aus dem thatsächlichen Hinweggehen über den Consecrationstheil der Messe, aus der Umschreibung und ausdrücklichen Bezeichnung desselben als eines geheimzuhaltenden Gebetes und dem Hinweis auf das, was nur den Eingeweihten bekannt sei, aus dem Verbot endlich, die Liturgie Heiden und Katechumenen bekannt zu geben[2]), geht zweifellos hervor, dass man in Schriften, die zur Veröffentlichung bestimmt waren, mit Absicht nur dunkel und andeutungsweise von dem Vollzug des eucharistischen Geheimnisses redete.

Wer mit dieser Thatsache nicht rechnen will und die summarischen Bezeichnungen ‚Gebet', ‚Anrufung' oder ‚Epiklese' u. ä. m. ohne weiteres so auslegt, als sei damit ein aller Welt bekanntes Anrufungsgebet mit Namen Epiklese sozusagen citiert, verzichtet auf eine objectiv dogmengeschichtliche Behandlung der Frage. Selbst den Gläubigen musste dieses liturgische Gebet, welches wir jetzt Epiklese nennen, durchweg unbekannt sein; denn der ganze Consecrationstheil der Messe wurde bis auf Justinians Zeiten leise gesprochen[3]); in der hl. Schrift aber und anderen allgemein verbreiteten Büchern fand es sich ja nicht, noch haben wir Grund

---

[1]) Vgl. Probst, Lit. der drei ersten Jahrh. § 27; Kirchl. Disciplin in den ersten drei Jahrh. §. 67—75; Lit. des 4. Jahrh. passim.

[2]) So noch can. ap. 85 über die A K, welche die Liturgie enthalten.

[3]) Le Brun, Explicatio Missae (Venedig, 1770) t. 4 hat das sehr weitläufig nachgewiesen.

anzunehmen, dass man es in den Geheimniskatechesen im einzelnen erläutert hätte.

Das über die Arcandisciplin Gesagte findet daher in der ganzen folgenden Untersuchung seine beständige Anwendung. Es gilt aber auch schon — was man mit Unrecht bestritten hat — von Justin. Allerdings gibt er dem Kaiser Antoninus Pius, den er den Christen noch günstig zu stimmen hoffte, über die ganze Lehre und Geheimnisfeier der Christen Aufschluss, weil er die Verleumdungen entkräften und den Verdacht böswilligen Verschweigens abweisen will[1]. Deshalb musste er gegenüber dem Vorwurf der thyestischen Mahlzeiten die christliche Brotbrechung wahrheitsgetreu darstellen und auch erwähnen, dass man in dem eucharistischen Brot und Wein des Menschgewordenen Fleisch und Blut gegenwärtig glaube. Aber worin die eucharistische Feier bestehe, und wodurch die Verwandlung, deren Wahrheit er freimüthig bekennt, vollzogen werde, das deutet er nur im Vorübergehen an und so, dass nur ein Eingeweihter ihn ganz verstehen konnte.

Immer wieder hebt er von dieser Feier hervor, dass sie die dankbare Verherrlichung des wahren Gottes zum Gegenstande habe. Aber was für Gebete man bei der christlichen Opferfeier spreche, bleibt zunächst sehr unbestimmt: es ist eine ‚Gebets- und Danksagungsrede'[2]. Sodann wird bei der Schilderung des Gottesdienstes wiederum nur von den Lob- und Dankgebeten über Brot und Wein gesprochen und ganz verschleiert von dem, was inzwischen mit letzteren geschehen ist: ‚die sogenannten Diacone vertheilen von dem unter Danksagung gewandelten Brote und Weine mit Wasser'[3]. Da aber damit noch nicht genug geschehen ist, um den Gerüchten von verbrecherischem Genuss von Menschenfleisch zu begegnen, so folgt c. 66 eine Erklärung über diese, ‚Eucharistie' genannte, Nahrung. ‚Wie der durch Gottes Wort Mensch gewordene Jesus Christus, unser Heiland, sowohl Fleisch als Blut zu unserem Heile angenommen, so hat man uns auch belehrt,

---

[1]) Ap. I, 61. Vgl. Probst, Lit. der drei ersten Jahrh. 331—334.

[2]) *Λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες* c. 13.

[3]) *Ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος* c. 65. Ähnlich c. 67. Vgl. Dial. 41 von dem Brot und Kelch ‚der Danksagung'; c. 70 von dem ‚unter Danksagung Bereiten' und c. 117 von den christlichen Opfern ‚bei der Danksagung über Brot und Wein'.

dass die durch das von ihm stammende Gebets-Wort unter Danksagung umgewandelte Nahrung, von der hinwieder unser Blut und Fleisch durch Umwandlung derselben genährt wird, jenes Mensch gewordenen Jesus Fleisch und Blut sei'.

Man beachte in dieser vielumstrittenen Stelle vor allem den Parallelismus zwischen der Menschwerdung und der eucharistischen Wandlung. Hier wie dort ist der Terminus, der durch das Wunder gesetzt wird, das Fleisch und das Blut Jesu. Und das war es zunächst, was Justin als den Glauben der Christen offen aussprechen musste und wollte. Nun hatte er aber in Bezug auf die Menschwerdung dem Kaiser schon früher auch die Art und Weise auseinandergesetzt, wie das Wunder zustande gekommen sei, und zwar so, dass er im Anschluss an Luc. 1, 31—35 das in die Jungfrau herabsteigende Geisteswesen (*πνεῦμα ἅγιον*) als das (persönliche) Wort Gottes erklärte, welches aus ihr sich einen menschlichen Leib bereitet habe. Da lag es denn nahe, die Parallele auch in dieser Hinsicht fortzusetzen, und wie er dort das Wunder durch das ‚erstgeborne Wort Gottes'[2]), ‚Gottes erste Kraft und Sohn'[3]), hatte geschehen lassen, so auch hier die Wahrheit und Wirklichkeit der wunderbaren Verwandlung durch die Kraft eines menschlichen Wortes, welches das Mensch gewordene Wort Gottes selbst (gesprochen und) uns hinterlassen, einigermaßen annehmbar zu machen. Dabei ist offenbar das mit Betonung vorangestellte *διὰ λόγου θεοῦ* zugleich in Parallele und in Gegensatz gesetzt zu *δι'* (*εὐχῆς*) *λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ*: in Parallele, insofern beide Wunder durch ein Allmachts-Wort (*διὰ λόγου*) geschehen; in Gegensatz aber, insofern die Menschwerdung das eigentlichste Werk des zum Menschen werdenden *Λόγος θεοῦ* oder *Λόγος θεός* (des persönlichen ‚Wortes') ist, während die eucharistische Wandlung auf unseren Altären eine Wirkung eines betend dort gesprochenen Wortes sein muss; und in der That gibt es ein bestimmtes ‚Gebetswort', das ein wahres Allmachtswort ist, weil es vom Mensch-

1) *Ὃν τρόπον διὰ Λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν· οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.*

2) C. 33.

3) C. 32, auf welches er in c. 33 zurückblickt.

gewordenen Logos selbst herkommt. Daher der durch den Artikel bestimmte Zusatz: τοῦ παρ' αὐτοῦ, der nach dem Folgenden so viel besagt als: τοῦ παρ' αὐτοῦ παραδοθέντος oder ἐντεταλμένου τοῖς ἀποστόλοις. Denn Justin fährt, das andeutungsweise Gesagte noch näher **begründend**, fort: ‚Die Apostel haben nämlich (γάρ) in den von ihnen verfaßten Berichten, welche Evangelien genannt werden, so den empfangenen Auftrag überliefert' usw.[1]), und nun kommt Justin schließlich wie wider Willen doch dahin, daß er die Worte Jesu bei der ‚eucharistischen' Feier, wenigstens als von Jesus selbst gesprochen, anführt — zuerst die Anordnung (τοῦτο ποιεῖτε . .), die er in Wirklichkeit zuletzt gesprochen, und dann auch ganz kurz die Worte über Brot und Wein selbst, aus denen zugleich der von Justin bekannte Glaube der Christen bekräftiget wird. Sodann lenkt der Apologet schnell auf die Mithrasmysterien über, in denen ja auch Brot und ein Becher mit Wasser verwendet würden.

Der Zusammenhang der ganzen Stelle scheint also in der That für das δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ die Übersetzung zu empfehlen: ‚Durch **Gebetswort**[2]) — nämlich jenes, welches von ihm kommt'. Wenn man mit anderen[3]) εὐχή = Beten, betendes Hersagen nimmt, so wird der Sinn zwar nicht wesentlich verändert, aber man vermißt dann den Artikel τοῦ vor λόγου[4]), und es geht die schöne und seit Justin in der Folgezeit so beliebte Gegenüberstellung διὰ Λόγου θεοῦ und διὰ λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ verloren oder wird wenigstens stark abgeschwächt. Zudem bleibt es immer eine unangenehme Härte, das Aussprechen dieses Wortes ‚Beten' zu nennen, während der unbetonte Zusatz ‚Gebets'-Wort weder den Gedankengang unterbricht noch der Natur der Sache und dem Zusammenhang der Stelle nach unbegründet erscheint. Denn da schon früher[5]) von dem λόγος εὐχῆς καὶ εὐχα-

[1]) Das, was vom Abendmahlsbericht vornehmlich hervorgehoben wird, sind nur die **Worte** Jesu. Das einzige verbum finitum ist das εἰπεῖν.

[2]) So besonders Hoppe.

[3]) Neuestens namentlich Markovič.

[4]) ‚Durch Beten **des** Wortes, welches von ihm kommt', müßte doch wohl heißen δι' εὐχῆς (wenn schon die verbale Bedeutung des Substantivs zugestanden würde) τοῦ λ. τ. π. αὐ. Daß die Wortstellung εὐχῆς λόγος für λόγος εὐχῆς gewählt ist, kann in unserer Erklärung nicht befremden, weil so der Zusatz τοῦ παρ' αὐτοῦ sich besser anschließt.

[5]) C. 13.

ϱιστίας die Rede war, der über den christlichen Opfergaben gesprochen werde, und Justin beständig das, was mit Brot und Wein geschieht, als gottesdienstliche Gebets- und Dankfeier bezeichnet, so muss auch das vom Mensch gewordenen Worte überkommene ‚Wort', dessen Kraft die Elemente in dessen Fleisch und Blut verwandelt, ein ‚Gebetswort' sein, weil es zum Gottesdienst gehört und als liturgischer Act das Brot und den Kelch ‚der Danksagung' herstellt.

Gegen die dargelegte Auffassung des berühmten justinischen Textes hat man jüngst eine wesentlich verschiedene Erklärung versucht, der zufolge hier eine — bisher noch nie erkannte — Anspielung auf das liturgische Gebet der Epiklese vorläge[1]). Wir erwähnen diesen Auslegungsversuch, nicht weil wir ihm einen sachlichen Wert beimessen oder einen dauernden Erfolg versprechen möchten, sondern lediglich, weil er mit einem gewissen Apparat von Gelehrsamkeit vorgetragen wurde und hier oder dort einigen, wenn auch schüchternen Beifall gefunden hat.

Die neue Erklärung der Stelle beruht darauf, dass man den alten Irrthum, als ob Justin den hl. Geist und den Logos identificiere, noch dahin verschlimmert hat, dass er die dritte Person der Gottheit auch mit dem Eigennamen ‚Logos' nenne. In unserer Stelle sei daher δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ mit ‚durch das Gebet um den von ihm ausgehenden Geist' wiederzugeben. Ein solches Gebet aber könne nur die ‚Epiklese' sein. Auch Irenäus rede noch in diesem Sinne von dem ‚Logos' (= Geist) Gottes, den das Brot in sich aufnehme. In der späteren Literatur jedoch habe sich — der praktischen Beibehaltung und Bezeugung der ‚Epiklese' zum Trotz — das Missverständnis eingebürgert, als geschehe die Consecration durch die von Christus überlieferten ‚Worte'[2]).

Alles was oben im engsten Anschluss an Justins eigene Worte entwickelt wurde, dürfte beweisen, dass durch eine solche Auslegung dem hl. Märtyrer ein Gedanke untergeschoben wird, der zu seiner Lehre von der Eucharistie und zum Zusammenhang unserer Stelle nicht passt. Aber wir glauben mehr sagen zu können. Wir halten die Möglichkeit dieser Erklärung auch mit Rücksicht auf die fraglichen Worte an sich selbst für gänzlich ausgeschlossen[3]). Justin

[1]) Watterich, Consecrationsmoment, 37—47.

[2]) Watterich, 47–65. 68 f. 104 ff. usw.

[3]) Auf die sprachliche Schwierigkeit εὐχὴ λόγου als Gebet um den

hat thatsächlich nie den hl. Geist mit dem Namen Logos bezeichnet[1]). Wohl sagt er Apol. I c. 33 von ‚dem Logos, den Gott auch zum Erstgebornen hat', also vom Sohne, der nach c. 23 und Apol. II c. 6 ‚allein eigentlich (*ἰδίως* — *κυρίως*) Sohn ist und heißt', dass man ihn unter dem *πνεῦμα ἅγιον* und der *δύναμις θεοῦ* (*ὑψίστου*) in der Empfängnisgeschichte Jesu (Luc. 1, 31 — 35) verstehen könne und müsse. Denn der Logos ist ja das ‚göttliche Geisteswesen'[2]), welches, ‚auf die Jungfrau herabgekommen und sie überschattend, nicht durch fleischliche Gemeinschaft, sondern durch seine Kraft sie schwanger machte'[3]). Und das scheint Justin darin angedeutet zu finden, dass der Engel zu seiner Erklärung über die Art und Weise der angekündigten Menschwerdung unmittelbar hinzufügt: deshalb wird auch deine heilige Leibesfrucht Sohn Gottes heißen'[4]). Das entspricht auch ganz der ständigen justinischen Auffassung des Geheimnisses der Menschwerdung. Während er die Bewirkung der Menschwerdung niemals dem hl. Geiste zueignet, der bei ihm vielmehr mit Vorliebe als *πνεῦμα προφητικόν* gefasst ist, schreibt er sie ausdrücklich der ‚Kraft des Logos', d. h. Christi, des Erstgebornen Gottes, zu[5]). So ist ‚der Logos, das erste Erzeugnis Gottes,

---

Logos' zu verstehen, wollen wir nicht einmal so viel Gewicht legen. Die von W. beigebrachten Beispiele bieten jedenfalls kein Analogon.

[1]) Wir unterschreiben trotz der von Schanz (Katholik 1896, 120) empfohlenen Zurückhaltung das unbedingte Verdict Dorners gegen ‚die alte Rede, dass Justin den Logos und den hl. Geist noch identificiere'. Um so mehr müssen wir in der uns mit Watterich gemeinsamen Voraussetzung, dass Justin in der That drei göttliche Personen unterscheide (vgl. dafür sogar den unmittelbaren Context unserer Stelle in c. 65), bestreiten, dass er die dritte jemals Logos genannt habe.

[2]) Das ist die Bedeutung von *πνεῦμα*, wo es von Gott und doch nicht als Eigenname (*τὸ Πν. τὸ ἅγιον*) gebraucht ist — eine Redeweise, die bekanntlich auch sonst in der altchristlichen Literatur häufig vorkommt.

[3]) C. 33: *Καὶ τοῦτο* (auf *πνεῦμα* im lukanischen Bericht zurückblickend) *ἐλθὸν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκιάσαν, οὐ διὰ συνουσίας, ἀλλὰ διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα κατέστησεν.*

[4]) Vgl. Dial. c. 100. Dieselbe Erklärung der Stelle vertritt namentlich Tertullian. Man denke übrigens auch an die patristische Anschauung von der Menschwerdung als der geistig (also *ἄνευ ἐπιμιξίας* oder *οὐ διὰ συνουσίας*, wie Justin sagt) vollzogenen Vermählung des Logos mit der Jungfrau.

[5]) Ap. I c. 46: *Τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν, καὶ προεμηνύσαμεν Λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε·*

ohne Vermischung Jesus Christus geworden'[1]), und zwar, im Gegensatz zu fleischlicher Vermischung, durch eigene Gotteskraft, oder, wie Justin sonst häufig sich ausdrückt, ‚durch den Willensrathschluss des Vaters' oder ‚durch göttliche Kraft'. ‚Die Kraft aber, welche die erste ist nach Gott dem Vater und Herrn aller Dinge und sein Sohn', fährt Justin an einer solchen Stelle selber fort[2]), ist der Logos, ‚von dessen Menschwerdung wir noch im folgenden reden werden'. ‚Kraft' ist eben nach Justin einer der vielen Namen, welche dem Erstgebornen eigen sind[3]).

Dass also Justin auch an jener strittigen Stelle (c. 33), an welcher er die Art und Weise, wie die Menschwerdung vor sich gegangen, seinem Versprechen gemäss erläutern will, das *πνεῦμα ἅγιον* des Lucas ebenso wie *δύναμις ὑψίστου* auf den Logos deutet, ‚welchen Gott auch zum Erstgebornen hat', stimmt vortrefflich zu seiner sonstigen Lehre. Er pflegt ja überhaupt diesen Logos und Sohn Gottes zum Mittelpunkt seiner Speculationen zu machen und ihn in den verschiedensten Schrifttexten wenigstens nach einem allegorischen Sinne derselben wiederzufinden. Umgekehrt wäre es ohne alle Analogie, dass er dem heiligen Geiste verschiedene Bezeichnungen und Namen[4]) beilegte, und zudem ohne jeden Wert für den Zusammenhang. — Der *θεῖος λόγος*, von dem die Propheten inspiriert werden (*θεοφοροῦνται* Ap. I c. 33) und der sie bewegt (c. 36), ist nicht etwa der heilige Geist; auch nicht das persönliche Wort Gottes; sondern einfach das von Gott kundgethane Offenbarungswort oder ‚die göttliche Offenbarung'. Nur so konnte Justin an der ersteren Stelle sagen, dass doch auch die

καὶ οἱ μετὰ Λόγου βιώσαντες .. Χριστιανοί .. Δι' ἣν δ' αἰτίαν διὰ δυνάμεως τοῦ Λόγου κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ βουλὴν διὰ Παρθένου ἄνθρωπος ἀπεκυήθη καὶ Ἰησοῦς ἐπωνομάσθη.

[1]) Ib. c. 21. [2]) Ib. c. 32. [3]) Vgl. zB. Dial. 61.

[4]) *Ὁ Λόγος* (mit dem Artikel!) wäre dann von dem bei Lucas genannten *πνεῦμα ἅγιον* (ohne Artikel!) prädiciert. Nach der oben vertretenen und herkömmlichen Auslegung hingegen wäre nicht etwa dem Logos der Eigenname *Τὸ Πνεῦμα* beigelegt, sondern nur unter dem Begriffswort *πνεῦμα ἅγιον* der Logos subsumiert. Wenn W. (S. 41) sagt: „Ja, er geht noch weiter, indem er dem heiligen Geist, ganz wie dem Sohne, auch noch den Namen „Erstgeborner" beilegt' — und das, obgleich ‚Justin recht gut weiß, dass der Sohn *ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως Υἱός* ist': so heißt das doch alles auf den Kopf stellen und die Augen dem hellen Mittagslichte verschließen!

Heiden nur dem Θ. λ. die Weissagungen zuschrieben; von einer der drei göttlichen Personen konnte er wahrlich nicht voraussetzen, dass sie auch von den Heiden allgemein angenommen sei. —

Somit bleibt kein vernünftiger Zweifel, dass auch in der früher besprochenen Stelle über die Wandlung des eucharistischen Brotes jener Logos Gottes, durch den die Menschwerdung gewirkt worden sei, kein anderer sein könne als der Sohn, das persönliche Wort Gottes. Ja, gerade im Zusammenhalte mit den übrigen Erklärungen der Menschwerdung erhält der Vergleich zwischen der Wirkursache der Menschwerdung und derjenigen der eucharistischen Wandlung erst seine volle Beleuchtung. Die ‚Kraft', durch die Gott alles wirkt, denkt sich Justin eben mit Vorliebe unter dem Begriff des ‚Wortes Gottes'; darum ist das persönliche Wort Gottes die *Δύναμις κατ᾽ ἐξοχήν*, die *πρώτη δύναμις μετὰ τὸν Πατέρα πάντων καὶ Δεσπότην Θεόν*. Wie daher das größte aller Wunder, nämlich die Menschwerdung, nur deshalb möglich war, weil es durch das (persönliche) Wort Gottes vollbracht wurde [1]), so ist auch die Wandlung der Elemente in das Fleisch und Blut des menschgewordenen Wortes deshalb nicht unannehmbar, weil ein ‚Wort von Ihm' sie bewirkt.

An dieses erste Zeugnis von den Herrenworten in der Liturgie als Wirkursache der eucharistischen Wandlung schließt sich nun aber die ganze folgende Tradition des Morgen- und Abendlandes an, und zwar vielfach so, dass nicht nur dieselbe sachliche Überzeugung, sondern auch dieselbe Form des Gedankens hervortritt.

Gleich bei Irenäus begegnet uns an mehreren Stellen dieselbe Anschauung über die Wirkursache der eucharistischen Wandlung. Wie ihm mit Justin die Auffassung der eucharistischen Feier und Oblation als eines Dankgebetes oder Dankgottesdienstes gemeinsam ist [2]), so nennt er auch das, was dabei mit Brot und Wein geschieht, *εὐχαριστεῖν* [3]). Was aber näherhin diese Wirkung in den Elementen verursache, deutet er an, wo er den Erlöser die erste Darbringung der eucharistischen Gaben dadurch vollziehen läßt, dass er ‚danksagte und dabei sprach: Dies ist mein Leib und auf ähnliche Weise den Kelch . . sein Blut nannte' [4]). So sind es also

[1]) Vgl. Dial. c. 84.
[2]) IV, 17, 5; 18, 1—6.
[3]) I, 13, 2; IV, 18, 4 (wie aus der lat. Übersetzung zu schließen).
[4]) IV, 17, 5.

‚Worte‘, die mit Danksagung über die Elemente gesprochen werden, um aus ihnen die neutestamentliche Opfergabe zu machen. Und zwar sind diese liturgischen Worte, als Ganzes gedacht[1]), eine *ἐπίκλησις* oder „Herabrufung‘ — ein Ausdruck, auf den wir weiter unten zurückkommen müssen. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, dass auch das bloße Wort *ἐπίκλησις* deutlich genug voraussetzt, die Vollziehung der eucharistischen Feier geschehe durch gewisse ‚Worte‘. Wenn also nun Irenäus an einer anderen Stelle[2]) von dem *λόγος τοῦ θεοῦ* redet, der zu Brot und Wein hinzukomme, um sie zur ‚Eucharistie‘ zu machen: wer erkennt da nicht den *λόγος ὁ παρ᾽ αὐτοῦ* wieder, durch den nach Justin das Brot zur Eucharistie wird? Und wenn es von dem Brote in ganz paralleler Weise heißt, dass es den *λόγος τοῦ θεοῦ* und dass es die *ἔκκλησις τοῦ θεοῦ* in sich aufnehme[3]): wer sieht nicht, dass da von einem Gotteswort die Rede ist, welches, über das Brot gesprochen, thatsächlich Gott (oder seine Kraft und Allmacht 2c.) in dasselbe herabruft, so dass man sagen kann: das Brot nehme dies Gotteswort, natürlich seiner Wirkung nach, in sich auf.

Diese altherkömmliche und dogmengeschichtlich wohlbegründete Auslegung bestätigt sich auch dadurch, dass Irenäus nicht minder wie Justin die Möglichkeit und Wirklichkeit der Verwandlung einzig aus dem Schöpferwort Gottes herleitet. Daher sagt er, dass die Gnostiker, die Gottes und des Sohnes Schöpfermacht leugnen, keine Bürgschaft haben könnten, dass wirklich die Eucharistie Leib und Blut Christi sei[4]).

Somit ist auch nicht der geringste Grund vorhanden, unter dem *λόγος τοῦ θεοῦ*, den das Brot in sich aufnehme, den hl. Geist zu vermuthen, selbst wenn es nach einer ganz singulären Redeweise bei Irenäus möglich wäre, den hl. Geist mit dem Namen *λόγος*

---

[1]) Daher heißt es von dem Häretiker Marcus, dass er zum Zwecke seines Betruges durch Rothfärben des Weines den *λόγος τῆς ἐπικλήσεως* lang hinausgezogen habe I, 13, 2.

[2]) V, 2, 3: *ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ.*

[3]) IV, 18, 5: *ἄρτος προςλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ᾽ εὐχαριστία.* Man halte diesem Ausspruch den andern gegenüber: *προςλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται* (V, 2, 3). Der vollständige Parallelismus ist nicht zu verkennen.

[4]) IV, 18, 4.

bezeichnet sein zu lassen. Es ist das aber, müssen wir auch hier hinzufügen, thatsächlich durchaus unmöglich[1]). Selbst an derjenigen Stelle, die man als directen und sicheren Beweis dafür anführt[2]), schließt der Context jene Deutung vollständig aus. Wäre überhaupt eine Identification von *Λόγος* und *Πνεῦμα* zuzugeben, so wäre der Logos, d. h. die zweite Person, *Πνεῦμα* genannt, nicht umgekehrt; denn die zweite göttliche Person ist es, die ‚zu uns gekommen ist', nicht in ihrer Glorie, sondern wie wir als Unmündige es ertragen konnten; sie ist es, die, ‚selbst das vollkommene Brot vom Vater, sich uns als Milch dargeboten, indem sie in Menschengestalt erschien, damit wir von seinem Fleisch wie an der Mutterbrust genährt und durch diese Säugung gewöhnt den Logos Gottes zu essen und zu trinken, das Brot der Unsterblichkeit selbst in uns aufnehmen könnten'. Da derjenige, ‚welcher sich selbst uns als Milch darreicht', der menschgewordene ‚Logos' ist, so kann doch der Logos, den wir dadurch (*διὰ τῆς τοιαύτης λακτουργίας*) zu genießen uns gewöhnen, nicht ein anderer sein! Aber indem wir Ihn in solcher Gestalt, d. h. in seiner Menschheit, in uns aufnehmen, nehmen wir Ihn zugleich auch in seiner göttlichen Natur in uns auf, d. h. nach der vorausgegangenen Erklärung des Irenäus als ‚die vollkommene Speise vom Vater' (*ὁ ἄρτος ὁ τέλειος τοῦ Πατρός*), oder, wie er hier sagt, als ‚die Speise der Unsterblichkeit' (*τὸν τῆς ἀθανασίας ἄρτον*). Und gerade das wird durch den Zusatz *ὅπερ ἐστί τὸ πνεῦμα τοῦ Πατρός* betont. *Πνεῦμα τοῦ Πατρός* braucht man also durchaus nicht als Eigennamen zu fassen, so daſs von einer ‚Identification' der zweiten Person mit dem hl. Geiste die Rede sein könnte. Irenäus will nur sagen: ‚und so[3]) nehmen wir (den Geist oder) das Leben des Vaters selbst in uns auf'; denn das Leben oder die göttliche

---

[1]) Gegen Watterich und gegen das Zugeständnis von Schanz (Katholik 1896, 123), daſs einmal bei Irenäus der hl. Geist Logos genannt werde.

[2]) IV, 38 (bei Watterich steht 28!), 1: *τρώγειν καὶ πίνειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸν τῆς ἀθανασίας ἄρτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τοῦ Πατρός.*

[3]) Das *ὅπερ ἐστί* steht ähnlich wie wohl auch sonst in etwas loserer Weise; so auch im unmittelbaren Context unserer Stelle: *ὅπερ ἦν ἡ κατ' ἄνθρωπον αὐτοῦ παρουσία*. Will man übrigens *τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρός* persönlich deuten, so wäre die im Text gegebene Übersetzung des *ὅπερ* um so mehr zu urgieren. — Vgl. Clem. al. Paed. I (Migne 8, 301 u. sonst).

Natur des Vaters und des Sohnes sind Eins; sie sind beide das göttliche *πνεῦμα*.

So sehr diese Auslegung vom Zusammenhang unseres Textes gefordert ist, ebenso sehr entspricht sie der sonstigen Lehre des Heiligen. Denn er unterscheidet ganz klar und bestimmt zwischen Vater, Logos und hl. Geist. Und immer ist es der menschgewordene Logos, den wir gläubig aufnehmen, dem wir verähnlicht, dem wir einverleibt und eingepfropft werden müssen, damit wir so des Geistes Gottes theilhaftig werden[1]).

Um die Tradition von der Consecration durch das Gotteswort noch weiter zu verfolgen, so redet auch Clemens v. Al. einmal ausdrücklich von dem, was in den ‚Danksagungs-‘ und ‚Lobworten‘, unter denen die Eucharistie bereitet wird[2]), eigentlich die wunderbare Wirkung hervorbringe. Denn von Christus sagt er: ‚Er bereitete den Danksagungswein mit den Worten: Nehmet, trinket, das ist mein Blut‘[3]). Ähnlich Tertullian.[4]). Und nicht anders Origenes, der ebensowohl von ‚Danksagung und Gebet‘ ‚über‘ den Gaben[5]) — die deshalb ‚Eucharistie‘ genannt werden[6]) — wie von den ‚Worten‘ redet, die über das Brot gesprochen werden[7]); aber während er die Darbringung der Eucharistie und somit die Wandlung nur ‚unter Danksagung und Gebet‘[7]) geschehen läßt, schreibt er jenen Worten direct die Wirkung zu, und zwar in dem ständigen Ausdruck: *λόγῳ θεοῦ καὶ ἐντεύξει* oder *διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως*[8]). Es ist also ein ‚Gotteswort‘, welches über die Elemente gesprochen wird, und das Aussprechen desselben geschieht gebetsweise. Man sieht, der Lieblingsausdruck des Origenes für die Wirkursache der eucharistischen Wandlung ist ganz gleichwertig mit dem *εὐχῆς λόγος* des Justin.

Dasselbe *ἓν διὰ δυοῖν* wie bei Origenes, findet sich aber auch bei Gregor v. Nyssa[9]). Nur fügt dieser noch deutlicher hinzu:

---

[1]) So namentlich in der ganzen von Watterich angerufenen Stelle V, 6—16. [2]) Vgl. oben S. 60 f.

[3]) Paed. II (M. 8, 418): *Καὶ εὐλόγησέ γε τὸν οἶνον, εἰπών· Λάβετε, πίετε, τοῦτό μου ἐστὶ τὸ αἷμα.*

[4]) Adv. Marcionem IV, 40.

[5]) C. Cels. 8, 33: *μετ᾽ εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς.*

[6]) Ib. 8, 57.

[7]) In Matth. 15, 11: *ὁ ἐπ᾽ αὐτῷ [ἄρτῳ] εἰρημένος λόγος.*

[8]) In Matth. l. c. Vgl. 1. Tim. 4, 5.

[9]) Or. cat. c. 37.

„Hier wird das Brot, um das Apostelwort zu gebrauchen, geheiligt durch Gotteswort und Gebet, indem es nicht etwa durch Essen und Trinken in den Leib des Wortes übergeht, sondern sogleich in den Leib des Wortes verwandelt wird, wie das Wort selbst gesagt: Dies ist mein Leib'. Gerade vorher hatte er kurzweg behauptet, das (eucharistische) Brot werde durch ‚das Wort Gottes' geheiligt und verwandelt[1]). Es kann also nicht zweifelhaft sein, welches Wort Gottes er gemeint hat. Aber auch das sollte nicht übersehen werden, daſs Gregor ganz nach dem Vorgang von Justin das persönliche Wort Gottes, welches durch die Annahme der menschlichen Natur (τῇ ἐνοικήσει, τῇ ἐπισκηνώσει) diese geheiligt und zur Menschheit Gottes gemacht hat, in Parallele setzt zu dem vom Worte gesprochenen Wort, welches das eucharistische Brot heiligt und zum Leib des Mensch gewordenen Wortes macht. Zugleich wird der Zweck dieser gnadenvollen Veranstaltung, gerade so wie ihn früher Irenäus und Clemens v. Al. dargestellt hatten, dahin angegeben, daſs das göttliche Wort seinen Gläubigen durch die Theilnahme an seinem Fleische sich selbst und damit die Gottheit mittheilen wollte, auf daſs sie so auch der göttlichen Natur und der Unsterblichkeit theilhaftig würden.

Nach diesen so klaren Zeugnissen über das ‚Wort', welches bei der eucharistischen Feier das Wandlungswunder wirke, wird man auch über den Sinn der bekannten Worte Gregors v. Naz. nicht zweifeln können, wenn er den Bischof Amphilochius um sein Memento bittet zur Zeit, wo er durch sein Wort das Wort herabziehe und mit unblutigem Schnitt Fleisch und Blut des Herrn trenne, seine Stimme als Schwert gebrauchend[2]). Das ‚Wort', welches im Munde des Priesters eine solche Kraft hat, ist nach der übereinstimmenden Auffassung der Väter ein Allmachtswort des Mensch gewordenen Wortes selbst; deshalb schreiben sie auch die Allmachtsthat der Wandlung dem persönlichen Worte Gottes, und zwar dem Mensch gewordenen, zu[3]); und um die Gläubigen zu

---

[1]) Τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ Θεοῦ Λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομαι (πιστεύομεν?). Dasselbe drückt er am Ende des Capitels aus durch: τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει μεταστοιχειώσας. — wozu der Mensch gewordene Logos das Subject ist.

[2]) Ep. 171: ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν Λόγον, ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικόν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος.

[3]) S. Gregor v. Nyssa an der eben besprochenen Stelle; vgl. schon Iren. IV, 18, 4; 38, 1; Clem. al. Paed. I. l. c. Später erscheint

erinnern an das von Ihm hinterlassene Allmachtswort, verweisen sie auf den Abendmahlsbericht. Demgemäß ist zwar nicht ‚ohne weiteres‘, aber unter Berücksichtigung des gesammten dogmengeschichtlichen Materials, unter dem Wort oder Wort Gottes, dem die Consecration in so vielen Stellen zugeschrieben wird, das Wort Christi zu verstehen[1]).

Das wird zB. besonders deutlich bei Eusebius v. Cäsarea, wo er von der geheimzuhaltenden Gottesrede (*ἀπόῤῥητος θεολογία*[2]) spricht, durch welche nach dem Vermächtnis des Herrn beim Abendmahle unser unblutiges Opfer betend vollzogen werden soll. Desgleichen bei Chrysostomus, der, von der Consecration des Priesters und der in ihr wirkenden Gnadenmacht Christi redend, jene Worte Christi sogar in directer Rede anführt und gleich hinzufügt: ‚Dieses Wort wandelt die Opfergaben‘[3]) und an einer andern Stelle die Identität unseres Opfers mit dem Opfer Christi daraus beweist, dass auch das Opfer unserer Priester im Grunde nicht Menschen vollziehen (*ἁγιάζουσιν*), sondern derselbe, welcher das Abendmahlsopfer vollzogen; ‚denn wie die Worte, welche Gott ausgesprochen, eben dieselben sind, welche auch jetzt der Priester spricht, so ist auch das Opfer dasselbe‘[4]). Wie will man also die Worte des heiligen Lehrers nicht ‚von der Consecrationsform durch die directe Aussprache der Einsetzungsworte‘, sondern ‚von der Consecration durch deren indirecte Fassung in Gebetsform‘[5]) verstehen?

Im engsten Anschluss an Chrysostomus lehrt Johannes v. Dam. die Wirksamkeit des ‚Gotteswortes‘, welches, wie es einst von Christus beim Abendmahle gesprochen ward, so jetzt in seinem Auftrag über Brot und Wein gesprochen wird, um sie zum wahren Brot des Lebens zu machen[6]). Und um die innere, verborgene

---

noch viel häufiger Christus selbst als derjenige, welcher durch sein Wort die Wandlung wirkt.

[1]) Gegen Schell IV, 542 ff.

[2]) *Ἀναίμους δὲ καὶ λογικὰς θυσίας τὰς δι᾽ εὐχῶν καὶ ἀποῤῥήτου θεολογίας τοῖς αὐτοῦ θιασώταις τίς ἐπιτελεῖν παρέδωκεν ἄλλος ἢ μόνος ὁ ἡμέτερος σωτήρ;* Paneg. in Const. IV, 9.

[3]) Hom. 1. de prod. Jud. n. 6; ganz dasselbe hom. 2. de prod. Jud. n. 6.

[4]) Hom. 2. in 2. Tim. 1 (Migne 49, 380 u. 389).

[5]) Schell, 544.

[6]) De fide orth. IV, 13 (Migne 94, 1140 f. Vgl. 1145). Vgl. Just. Iren. Greg. v. Nyssa.

Art und Weise dieser Wirksamkeit zu veranschaulichen, beruft er sich, wiederum mit Chrysostomus, auf die Art und Weise, wie das Schöpferwort Gottes wirkt: nämlich durch die verborgene Gotteskraft, die dem einmal gefassten Willensrathschluss Gottes gemäß, für immer in der Natur der Dinge wirksam bleibt. Ebenso bleibt, dem einmal gefassten und beim letzten Abendmahle ausgesprochenen Willen Gottes des Mensch gewordenen Wortes gemäß, die verborgene Gotteskraft wirksam in den im Auftrage Christi gesprochenen Worten. Und darum ist es Christus (ὁ Θεὸς Λόγος), der das Brot zu seinem Leib, den Wein zu seinem Blute macht.

Ganz unmissverständlich bezeugt die syrische Tradition die Wirkungskraft des von Christus überkommenen Wortes, welches ‚der Priester hersage, um zu zeigen, dass auch jetzt Er (Christus) es sei, welcher diese Elemente auf dem Altar nach dem Willen des Vaters und in der Wirkungskraft des hl. Geistes durch den Priester . . consecriere. Sobald also der Priester im Namen (ex persona) unseres Heilandes diese Worte ausspricht: „Das ist mein Leib", wird das Brot . . in den Leib des Herrn verwandelt'[1]).

Im Abendlande finden wir, auch nach Tertullian, genau die gleiche Lehre, und zwar mit fast allen den Einzelheiten in der Darstellung derselben, wie wir sie im Morgenlande angetroffen[2]). Es wird in Betreff der Wirkursache der eucharistischen Wandlung auf das im Abendmahlsbericht enthaltene Vorbild Christi verwiesen; seinen Worten im Munde des Priesters die Wandlung zugeschrieben; das ‚Wort Gottes' als dasjenige hingestellt, was das Brot und den Wein zum Sacrament des Leibes und Blutes Christi macht, und mit dem persönlichen Wort Gottes in Parallele gesetzt, das die Menschwerdung gewirkt hat; Christus selbst als derjenige

---

[1]) Joh. Maro. Expositio ministerii oblationis D. Jacobi apostoli. Bei Hoppe S. 237. Marković S. 217 f. Vgl. ebds. das ebenso klare Zeugnis des Joh. v. Dara und außerdem bei Marković, 221, das des Samonas.

[2]) *Cypr.* ep. 63 (ad Caecilium) n. 1. 10. 14. 17. 18. 19; *Ambr.* De myst. c. 9 n. 50—53; cf De sacram. IV, 45; VI, 1. *Gaud.* Brix. serm. 2 (Migne 20, 855. 858). *Aug.* c. Faustum XX, 15; serm. 227 n. 1; cf. Inter opp. Aug. serm. 6 n. 1 Migne 46, 835. 836. *Caesar.* arel. hom. 5 de Pasch. (Migne 67, 1053. 1056). *Isid.* hisp. ep. 7 (ad Redemptum) n. 2 (Migne 83, 905).

bezeichnet, der durch seine Worte, die der Priester in seinem Namen ausspricht, das Geheimnis vollzieht.

Da die Lehre der Abendländer in dieser Hinsicht weniger angezweifelt wird, so können wir füglich darauf verzichten, ihre Äußerungen im einzelnen durchzugehen. Aber auf einen Umstand müssen wir doch noch eigens aufmerksam machen, der nicht nur in der abendländischen, sondern auch in der morgenländischen Fassung dieser Lehre und ihren wechselnden Formen immer wieder sich beobachten läßt. Obgleich nämlich die Wandlung auf jenes ‚Gotteswort‘ als ihre Wirkursache zurückgeführt wird, so findet sich doch bald in unmittelbarer Verbindung damit, bald an anderen Stellen derselben Schriftsteller ausgesprochen, daſs die Wandlung durch ein Gebet gewirkt werde. Also: die Worte des Herrn erscheinen als consecratorisch, insofern sie ein liturgischer Gebetsact sind. In Bezug auf die griechischen Väter erinnere man sich nur an fast alle im bisherigen erläuterten Texte. Es heißt fast immer, daſs die Consecration unter Danksagung und Gebet oder unter Lobpreis Gottes oder durch ein Gebetswort, durch ein ‚Wort Gottes und Gebet‘, ‚durch Gebet und eine geheimnisvolle Gottesrede‘ zustandekomme; und wie jenes Gotteswort seiner Wirkung nach vom Brote aufgenommen wird, so auch das Gebet des Priesters‘[1]). Anderswo wird statt dessen der mehr systematisch durchgebildete Gedanke ausgedrückt, daſs das Wort Christi nur im Munde des Priesters, der im Namen oder im Auftrage Christi redet und handelt, jene Wirkungskraft besitze.

Nicht anders haben auch die lateinischen Väter die Consecration durch das priesterliche, geheimnisvolle ‚Gebet‘ geschehen lassen. So wahrscheinlich schon Cyprian[2]), jedenfalls Ambrosius[3]), Augustinus[4]),

[1]) Orig. in Matth. 15, 11: *κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν . . ὠφέλιμον γίνεται* (Subject ist *τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως*). Cf. c. Celsum VIII, 33: *ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον . .*

[2]) Ep. 64 (ed Oxon. et Vindob. 65) n. 2 scheint das agere pro sacerdote umschrieben mit: manum suam transferre ad Dei sacrificium et precem Domini. Vgl. ep. 75 n. 8, wo Firmilian von der *invocatio* non contemptibilis spricht, mit welcher eine Betrügerin zu consecrieren vorgab. Vgl. De unit. Eccl. c. 17.

[3]) Per sacrae *orationis* mysterium: De fide IV, 10 n. 124. Cf. Myst. IX, 50: quod *benedictio* consecravit.

[4]) Mystica *prece:* De Trin. III, 4. Cf. serm. 234 n. 2: Non enim omnis panis, sed accipiens *benedictionem* fit panis Christi.

Hieronymus[1]), Innocenz I[2]). Es ist eine ganz ähnliche Redeweise, wie sie auch bei anderen Sacramenten sich findet. Die Worte, welche zur Vollziehung eines Sacramentes gesprochen werden und welche man in der späteren Theologie ‚Form des Sacramentes' genannt hat, haben die Väter sehr erklärlicherweise unter dem Begriff ‚Gebet' subsumiert[3]).

Namentlich aber war seit ältester Zeit die eucharistische Feier ‚Gebet' genannt worden[4]). So kam es denn wie von selbst, dass man mit Vorzug den Hauptheil der Liturgie, unter welchem die Wandlung vor sich gieng, so bezeichnete. Diese ‚Consecrationsgebete' des Priesters erscheinen daher schon bei Justin als *εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι*[5]), und in der Folgezeit werden sie wiederholt unter den Namen *προσευχαί* oder orationes[6]), postulatio[7]), *μεγάλαι καὶ θαυμασταὶ εὐχαὶ* etc.[8]), *λιτή*[9]), *μυστήριον*[10]) und allerlei ähnlichen Bezeichnungen zusammengefasst. So erklärt es sich, dass die eucharistische Wandlung häufig dem Gebet, dem Dankgebet, den großen Bitten usw. zugeschrieben wird, ohne dass daraus noch ein Schluss erlaubt wäre auf dasjenige, was man näherhin in jenen Consecrationsgebeten für wesentlich oder für wirksam hielt.

3. Unter diesen vielfältigen Namen der Consecrationsgebete findet sich nun auch jener, der in späterer Zeit zu so großen Missverständnissen Anlass bieten sollte. Es ist der Name *ἐπίκλησις*

---

1) Ad quorum *preces* Christi corpus sanguisque conficitur: Ad Evangelum ep. 146. n. 1 (Migne 22, 1193).

2) Antequam *precem* sacerdos faciat atque eorum oblationes sua *oratione commendet:* Ad Decentium Eugubinum n. 5. Cf. Isid. hisp. ep. 7 (ad Redemptum).

3) S. zB. Aug. De bapt. V, 10 n. 28. Dion. areop. De eccl. hier. VII, 3, 10.

4) Ign. Smyrn. 7: *εὐχαριστία καὶ προσευχή*. Tert. De orat. c. 19. Dion. al. ap. Eus. H. E. VII, 9.

5) Dial. 117. Cf. Ap. I, 65.

6) Im Anschluss an 1 Tim. 2, 1 nach Aug. ep. 149 n. 16. Cf. Orig. De or. c. 14 und sonst. (S. Probst, Lit. der 3 ersten Jahrh. 141—175; Ambr. De instit. virg. c. 2 n. 8. 9, wo postulatio an das Consecrationsgebet zu erinnern scheint. Vgl. auch die f. Anm.

7) Auct. De sacram. VI, 23. 24.

8) Athan. serm. ad baptizatos in dem von Eutychius (Migne 86, II, 2401) aufbewahrten Fragment.

9) Cyr. al. In Luc. 22, 19.

10) Greg. Nyss. In bapt. Chr. (Migne 46, 581).

oder, wie die Lateiner zu übersetzen pflegten, *invocatio*. Da das Wort nämlich an die berühmte Stelle der alten Liturgien erinnert, in welcher ausdrücklich — wenn auch niemals mit dem Worte ἐπικαλεῖν oder ἐπίκλησις — um die Wandlung der Opfergaben in den Leib und das Blut des Herrn gebetet wird, damit sie so zum Heile der Empfangenden gereichen mögen, so hat man sich vielfach gewöhnt, dieses liturgische Gebet schlechtweg Ἐπίκλησις zu nennen und umgekehrt unter ἐπίκλησις in den Zeugnissen der Väter immer gleich dieses liturgische Gebet zu verstehen. Eine genauere Untersuchung der dogmengeschichtlichen Überlieferung wird aber lehren, dass man auf diese Weise den wahren Sinn jener Zeugnisse gänzlich verfehlt hat.

Ἐπίκλησις kann an sich irgendwelches Gebet bezeichnen und wird schon in den Apostolischen Constitutionen von den verschiedensten Gebetsstücken gebraucht. Es bedeutet in diesem Sinne einfach ‚Anrufung' und ist also synonym mit εὐχή, ἱκεσία, ἱκετηρία usw. oder prex, postulatio, deprecatio usw. — lauter Bezeichnungen, die auch für die Consecrationsgebete vorkommen.

Indes erhält das Wort sehr häufig die dem Etymon ganz entsprechende Bedeutung von ‚Herabrufung', wo dann immer an einen höheren göttlichen — zuweilen auch an dämonischen — Einfluss gedacht ist, der in Folge von Gebet oder Cultacten erwartet wird. Daher steht statt ἐπίκλησις auch ἔκκλησις τοῦ θεοῦ bei Iren. IV, 18, 5: ein deutlicher Beweis, dass auf die Wirksamkeit (oder Wirkung) des (Gebets-) Rufes hingewiesen werden soll. Desgleichen heißt es im sog. Pfaff'schen Fragment: ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον — was nur bedeuten kann: Wir rufen (‚nach vollendeter Darbringung' der zu consecrierenden Gaben) den hl. Geist (auf sie) herab = wir consecrieren. Ἐκκαλεῖν weist offenbar hin auf den terminus *a quo* der Gotteskraft, wie ἐπικαλεῖν auf den terminus *ad quem*.

Dass Irenäus — der Erste, welcher von einer ἐπίκλησις in Bezug auf die Eucharistie redet — in der That nur den Begriff einer ‚wirksamen Herabrufung' damit ausdrücken wollte, erhellt aber auch noch aus mehreren andern Erwägungen. Zunächst wendet er das Wort auch auf die Tauﬀormel an[1]), die doch nicht dem

[1]) Fragm. 35 (Migne 7, 1248): *διὰ τοῦ ἁγίου ὕδατος καὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐπικλήσεως καθαριζόμεθα τῶν παλαιῶν παραπτωμάτων* . . Cf. I, 21, 5: *τὴν ἐπίκλησιν κοινὴν ἔχοντες.*

Wortlaute, sondern nur der Sache und Wirkung nach eine ‚Herabrufung' heißen kann. Freilich könnte man sie eine ‚Anrufung' nennen, aber dann würde nicht der Genitiv *Κυρίου* zu erwarten sein, da alle drei göttlichen Personen angerufen werden. Jedenfalls aber sieht man schon hieraus, dass *ἐπίκλησις* bei Irenäus nicht das bekannte liturgische Gebet zu sein braucht.

Umso weniger darf das von vornherein vorausgesetzt werden, als J. von der *ἔκκλησις τοῦ Θεοῦ* oder invocatio *Dei* redet, während doch jenes Gebet um den heiligen Geist bittet. Nur in dem sog. Pfaff'schen Fragment[1]) steht: *ἐκκαλοῦμεν τὸ ἅγιον Πνεῦμα*. Aber in dem *ἐκκαλεῖν* sehen wir gerade einen Beweis, dass nicht sowohl bestimmte Gebetsworte, als vielmehr die thatsächliche ‚Herabrufung' Gottes oder der übernatürlichen Gotteskraft und somit des heiligen Geistes gemeint ist. Gewiss bestätigen diese und die folgenden Worte des Fragmentes durch ihre Übereinstimmung mit den Worten der apostolischen Constitutionen, dass der Verfasser jenes liturgische Gebet kannte. Aber daraus folgt nicht, dass er sagen wollte: Wir verrichten das liturgische Gebet dieses Wortlautes. Das hätte für seine Beweisführung keine Bedeutung. Denn er will nach dem Zusammenhang betonen, dass die Christen thatsächlich ein wirkliches und zwar ein ‚pneumatisches' Opfer vollziehen, nicht dass sie bloß um etwas bitten. Wenigstens hätte dann noch ausdrücklich betont werden müssen, dass jene von den Christen gesprochene Gebetsformel sicher wirksam sei. Desgleichen ist in den beiden Stellen, wo als Inhalt der Herabrufung ‚Gott' angegeben ist, gerade von der Wirkung der eucharistischen Feier am Brote die Rede. Und der Ausdruck *προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ Θεοῦ*[2]) ist offenbar sachlich gleichbedeutend mit dem andern: *προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ*[3]), in welchem wir früher das Wort Christi und dessen Wirkung erkannt haben.

Endlich erfahren wir an der noch übrigen Stelle[4]) ausdrücklich, dass die *ἐπίκλησις* ein *λόγος* ist; denn der Häretiker Marcus hat nach der Erzählung des Irenäus den *λόγος τῆς ἐπικλήσεως*

---

[1]) Fragm. 38 Migne 7, 1253. Ob dasselbe wirklich von Irenäus oder von einem Schüler oder sonstigen Schriftsteller des 2. bis 3. Jahrh. ist, scheint uns für unsere Frage nicht von entscheidender Bedeutung.

[2]) IV, 18, 5; vgl. n. 4.

[3]) V, 2, 3. [4]) I, 13, 2.

in die Länge gezogen, um inzwischen durch seine Zauberkünste den Wein zum Zeichen der Wahrheit der Verwandlung roth zu färben. Man hat gemeint, aus diesem gelegentlichen Bericht abnehmen zu müssen, dass die ἐπίκλησις nicht in den Worten Christi über Brot und Wein zu suchen sei; denn diese seien zu kurz, um für derartige Manipulationen Gelegenheit zu bieten, und es sei auch nicht wohl denkbar, dass der Betrüger diese einfachen Worte so sehr habe dehnen oder durch Zusätze erweitern können. Denjenigen, die aus diesem Grunde unter dem λόγος τῆς ἐπικλήσεως das liturgische Gebet ‚Epiklese' verstehen wollten, ist darauf sehr mit Recht erwidert worden, dass dieses um nichts länger sei als die Worte Christi im Abendmahlsbericht und in den Liturgien.

In der That braucht man unter dem λόγος τῆς ἐπικλήσεως weder das eine noch das andere zu verstehen, sondern vielmehr nach wortgetreuer Übersetzung ‚die Worte der Consecration' = Consecrationsgebete. Denn die thatsächliche ‚Herabrufung' der Wunderkraft ist nichts anderes als die ‚Consecration'. Wie wir also oben hörten, dass man den ganzen Consecrationstheil der Messe von der feierlichen Danksagung an bis nach der liturgischen Epiklese oder bis zum Pater noster ‚Dankgebet', ‚Gebet', ‚Geheimnis' usw. genannt hat, so finden wir schon bei Irenäus dieselben Consecrationsgebete (vielleicht eher mit Ausschluss der feierlichen Danksagung) als ἐπίκλησις bezeichnet — was sich dann in der späteren Literatur noch sehr oft wiederholt.

Es bedarf kaum noch der besonderen Hervorhebung, dass sich so die verschiedenen mehr oder minder verschleierten Ausdrücke für die Wirkursache der eucharistischen Wandlung ebenso einfach als sachgemäß von einander abheben und zugleich einander ergänzen. Wollte man diese Wirkursache nur im allgemeinen namhaft machen, so genügte es, von der ‚eucharistischen Feier', vom ‚Gebet', vom ‚Geheimnis' usw. zu reden — wie wir etwa sagen, das Altarssacrament werde in der hl. Messe, in der Liturgie, allenfalls auch im Consecrationstheil der hl. Messe oder im Canon vollzogen. Sollte aber genauer die Ursache, wenn auch meist unter dem Schleier des Geheimnisses, angegeben werden, welche die Heiligung oder Wandlung zu wirken imstande sei und thatsächlich wirke, so erinnerte man an das ‚Gotteswort' des letzten Abendmahles. Und wollte man gerade die wunderbare Wirkung der Consecrationsgebete betonen, so sprach man gewöhnlich von der ἐπίκλησις.

Ein Blick auf die dogmengeschichtlichen Zeugnisse, welche nach Irenäus von der ἐπίκλησις handeln, wird uns den Sprachgebrauch, den wir aus Irenäus erhoben haben, als stehend und allgemein erweisen. Auch nicht eine einzige von all den Stellen, die der ἐπίκλησις die Verwandlung der Elemente zusprechen, ist bis ins spätere Mittelalter nachweisbar, die von dem liturgischen Gebet ‚Epiklese' verstanden werden müsste. Dagegen liegen fast bei jeder derselben ähnliche Beweisgründe für die andere Auffassung vor, wie wir sie bei Irenäus geltend gemacht haben. Besonderer Nachdruck aber ist gleich hier auf die Thatsache zu legen, dass die ἐπίκλησις als Wirkursache der Wandlung mitnichten den dogmengeschichtlichen Zeugen des Orients ausschließlich eigen ist und dass dieselbe oft und oft auch bei denjenigen Autoren sich findet, welche evident und zugestandenermaßen den Worten Christi die Wandlung zuschreiben.

Der erste, bei dem uns in der Folgezeit die eucharistische invocatio begegnet, ist Firmilian. In dem unter Cyprians Werken aufbewahrten Briefe erzählt er von einer Pseudoprophetin, die unter allerlei Betrügereien und Frechheiten auch die verübte, dass sie die Sacramente ihren Anhängern spendete. Dabei gebraucht er das Wort invocatio (ἐπίκλησις) wie einen stehenden Ausdruck für das, was wir sacramentale Form nennen würden[1]). Der Zusatz dass sie die übrigen kirchlich überlieferten Gebete — denn das scheint der Sinn des Wortes praedicationis zu sein[2]) — ausgelassen habe, würde eher die liturgische Epiklese ausschließen. Da Firmilian wiederholt von der invocatio bei der Taufe spricht[3]) und von seinem irrigen Standpunkt aus gerade die Wirksamkeit dieser invocatio in der Ketzertaufe bestreitet, so kann zum mindesten nicht bewiesen werden, dass er bei der Eucharistie damit etwas anderes bezeichnen wolle als ‚die Consecrationsform' oder ‚das Consecrationsgebet'.

---

[1]) Cypr. ep. 75. n. 10: Etiam hoc frequenter ausa est, ut et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et Eucharistiam facere simularet et sacrificium Domino sine sacramento solitae praedicationis offerret.

[2]) Vgl. Bas. ep. 155 (Migne 32, 612) τὰ κηρύγματα τὰ ἐκκλησιαστικά.

[3]) N. 9: invocata trinitate nominum Patris et Filii et Spiritus sancti und im Folgenden einfach invocatio haec nominum oder invocatio sua.

Basilius[1]) spricht allerdings von den ῥήματα τῆς ἐπικλήσεως so, dass man nicht an die bloße Consecrationsform denken kann; denn er zählt sie zu jenen Gebräuchen und Gebeten, welche nicht in der hl. Schrift enthalten seien. Aber er behauptet auch nicht, dass diese ῥήματα das Sacrament vollziehen. Es sind vielmehr die übrigen Consecrationsgebete, mit denen die Kirche den Vollzug des Abendmahles umgeben hat. Denn er sagt, dass diese Worte ‚bei der Bereitung[2]) des Brotes der Danksagung und des Kelches des Lobpreises' gebetet werden; ‚denn — so fügt er hinzu — wir begnügen uns nicht mit den vom Apostel oder im Evangelium erwähnten (Worten), sondern wir sprechen noch andere vorher und nachher'. Also ist die ἐπίκλησις bei ihm jedenfalls nicht allein die nach dem Abendmahlsbericht gebetete liturgische Epiklesenformel. Und da Basilius gewiss nicht leugnet, was sonst so oft eingeschärft wird, dass die Opferfeier genau nach Christi Vorbild zu begehen sei und dadurch ihre wesentliche Wirksamkeit habe, so sind die ‚Epiklesengebete' bei der Consecration eben die unwesentlichen von der Kirche hinzugefügten Consecrationsgebete vor und nach der Wandlung.

Wie kann aber dann Basilius diesen Gebeten so große Bedeutung für das Geheimnis beilegen? wird man fragen. Das thut er, antworten wir, nur in dem Sinne, der dem ganzen Zusammenhang entspricht, und in dem er auch von andern kirchlichen Gebräuchen ganz Ähnliches behauptet. Er will nämlich Ursprung und Bedeutung (δύναμιν) der Präposition σύν in der von den Häretikern angefeindeten Form der Doxologie vertheidigen, welche lautet: Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ σὺν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. Zu diesem Zweck erklärt er ausführlich, dass vieles in den kirchlichen Lehrformeln und Gebräuchen nicht genau und ausdrücklich in den

---

[1]) De Spir. s. c. 27: Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν; οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν.

[2]) So übersetzen wir das ἀνάδειξις. Das Verbum ἀναδεικνύναι kommt ebenso wie ἀποφαίνειν in den verschiedenen Fassungen der liturgischen ‚Epiklese' vor. Über die Bedeutung desselben ist bekanntlich sehr viel gestritten worden. Wir glauben mit Rücksicht auf die Parallelen und den sonstigen Sprachgebrauch durchaus an der energetischen Bedeutung des Wortes auch bei unserem Gegenstande festhalten zu müssen.

hl. Schriften stehe und doch keineswegs zu verachten oder abzuschaffen sei, weil es vielmehr tiefe Bedeutung besitze und darum für das christliche Leben von großer Wichtigkeit sei. Diese Bedeutung und Bedeutsamkeit nennt er ἰσχύς[1]). Und wie er diese ‚Bedeutung' zB. in Bezug auf das Beten mit dem Gesicht nach Osten oder in stehender Haltung am Sonntag näher erklärt, so deutet er sie betreffs der Consecrationsgebete nur kurz an mit den Worten, dass man ihre Bedeutung mit Bezug auf das Geheimnis mit Recht für groß halte. Von der sacramentalen Wirksamkeit also redet er gar nicht, sondern von der sinnreichen Bedeutung, die es verbiete, solche auch bloß kirchliche Gebräuche geringzuschätzen oder zu bekämpfen.

Nach diesen beiden Kappadociern vernehmen wir den hl. Cyrill, den Vertreter der Kirche von Jerusalem. Er wird von vielen für die Lehre von der consecratorischen Kraft der liturgischen Epiklese in Anspruch genommen. Sehen wir zu, ob mit mehr Recht.

In der zusammenhängenden Darstellung der Messe der Gläubigen[2]) folgt auf die feierliche Danksagung eine ganz kurzgefasste Inhaltsangabe des Consecrationstheiles, und zwar mit den Worten: ‚Wir flehen den die Menschen liebenden Gott an, den heiligen Geist auf die Opfergaben herabzusenden, damit er das Brot zum Leibe und den Wein zum Blute Christi mache; denn was immer der hl. Geist erfasst hat, das ist geheiligt und verwandelt'. Es ist wahr, dass diese Worte sich aufs engste an den Wortlaut der liturgischen Epiklese anschließen. Aber werden wir deshalb ohne weiteres annehmen dürfen, Cyrill habe nur sagen wollen: ‚Wir verrichten das Gebet, in dem es heißt: usw.'? Dann wäre das Wesen der Sache gar nicht bezeichnet, während es ihm doch gerade darauf ankommt, den Inhalt und Fortgang der liturgischen Feier zu erklären. Und ist es wohl wahrscheinlich, dass Cyrill den Neophyten, die das liturgische Gebet der Epiklese noch nicht kennen konnten und auch in Zukunft nicht einmal seinem Wortlaut nach hören sollten, da es leise gebetet wurde, von der Thatsache der wirklichen Wandlung gar nichts gesagt hätte? Zudem

---

[1]) So sagt er, das Geschriebene und das mündlich Überlieferte haben die gleiche Bedeutung in Bezug auf das christliche Leben: τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν.

[2]) Cat. 23 (myst 5) c. 7.

setzt das Folgende[1]) eben diese Thatsache als geschehen und als verstanden voraus. Es ist also zweifellos auch diese thatsächliche Herabrufung des hl. Geistes im Vorhergehenden gemeint, ohne dass dabei die einzelnen Stücke der Consecrationsgebete aufgezählt würden. Das war theils für die Neophyten nicht nöthig, theils durch den früheren oftmaligen Hinweis auf die Worte Christi beim Abendmahl[2]) überflüssig geworden. Übrigens hätten diese Worte als Versicherung des Herrn, dass die Wandlung bei unserm Opfer wirklich geschehe, nicht wohl so unmittelbar verwendet und eingeschärft werden können, wenn sie nicht auch von Christus selbst — durch seinen Stellvertreter — über unsere Opfergaben gesprochen würden.

Dazu kommt, dass Cyrill an den übrigen Stellen, die in Bezug auf die Eucharistie von der *ἐπίκλησις* oder der *ἁγία ἐπίκλησις τῆς προσκυνητῆς τριάδος* (die doch in der liturgischen Epiklese nicht angerufen wird!) oder der *ἐπίκλησις τοῦ ἁγίου Πνεύματος* Erwähnung thun[3]), immer gerade die übernatürliche, unsichtbare Wirkung des priesterlichen Consecrationsactes betonen und erklären will. Es ist also der Begriff der thatsächlichen Herabrufung der übernatürlichen Gotteskraft, nicht der uns geläufige Name oder Wortlaut einer bestimmten Gebetsformel, der ihm vor Augen schwebt, wie er denn auch als Correlat dieser ‚Herabrufung' über das Brot die thatsächliche ‚Herabkunft' des hl. Geistes bezeichnet; denn das wirklich consecrierte Brot nennt er *τὰ προκείμενα ἐπιφοίτησιν δεξάμενα ἁγίου Πνεύματος*[4]).

Endlich entspricht es unserer Erklärung, und ihr allein, dass Cyrill auch die Taufformel[5]) und das Gebet, welches bei der Salbung nach der Taufe gesprochen wird, *ἐπίκλησις* nennt[6]), insofern es das Öl zum ‚Gnadenmittel (*χάρισμα*) Christi und des hl. Geistes' mache, ‚das durch die Gegenwart seiner Gottheit wirkungskräftig (*ἐνεργητικόν*) geworden ist'; und dass

---

[1]) *Εἶτα μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν τὴν ἀναίμακτον λατρείαν, ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ παρακαλοῦμεν τὸν θεὸν ὑπὲρ κοινῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης κτλ.*

[2]) Bes. cat. 22 (myst. 4) c. 1. 6. 7.

[3]) Cat. 19 (myst. 1) c. 7; cat. 21 (myst. 3) c. 3.

[4]) Cat. 23 (myst. 5) c. 19. Vgl. Iren. oben S. 81.

[5]) Catech. 3. n. 12.

[6]) Cat. 20 (myst. 2) c. 3; cat. 21 (myst. 3) c. 3.

er gerade unter dieser Rücksicht Brot und Öl vor bezw. nach dieser ‚Herabrufung‘ in Parallele setzt; desgleichen, dass er die Verabscheuungswürdigkeit der religiösen Opfermähler der Heiden aus der beim Opfer geschehenen ‚Herabrufung der Dämonen‘ beweist, die jene Speisen ebenso wirksam profaniert und befleckt habe, wie die ‚Herabrufung der hl. Dreifaltigkeit‘ das eucharistische Brot wirksam heilige und zum Leib und Blut Christi mache[1]).

Was wir hier bei Cyrill beobachten, dass man nämlich auch in andern Mysterien oder Sacramenten die Worte, durch welche die Wirkung des Sacramentes zustandekommt, als eine ἐπίκλησις bezeichnete, das finden wir auch sonst vor und nach dieser Zeit, im Morgen- und Abendlande bestätigt. Außer den früher schon angeführten Zeugen sei hier noch genannt Origenes[2]), Basilius[3]), Gregor v. Nyssa[4]), Ambrosius[5]) — insoweit die Schrift De sacramentis als sein geistiges Eigenthum gelten kann — Augustinus[6]), Theophilus von Alexandrien[7]), Isidor von Pelusium[8]), Dionysius der ‚Areopagite‘ — der diese ἐπικλήσεις durch den Beisatz τελεστικαί als wirkungskräftig, also als sacramentale Form kennzeichnet, und von ihnen bemerkt, dass man sie weder schriftlich erklären noch ihren geheimnisvollen Inhalt oder die dabei gewirkten Gnadenwunder bekannt machen dürfe[9]) — Johannes v. Dam.[10]),

---

[1]) Cat. 19 (myst. 1) c. 7.

[2]) In Jo. t. 6 n.. 17 (Migne 14, 257).

[3]) De Spir. s. c. 12.

[4]) Or. in baptism. Chr. (Migne 46, 585. Cf. 581).

[5]) De sacram. II. c. 5. n. 14. Vgl. ds. Zeitschr. 1896 (20) 746.

[6]) De bapt. c. Don. III, 10.

[7]) In seinem Osterbrief (inter epp. Hieron. 98. n. 13): aquas in baptismate mysticas *adventu* sancti Spiritus consecrari, panemque dominicum . . per *invocationem et adventum* sancti Spiritus sanctificari.

[8]) Epp. I, 109: ἐν τῇ ἐπικλήσει τοῦ ἁγίου βαπτίσματος.

[9]) De eccl. hier. VII, 3, 10; vgl. VI, 2, wo die Gebete, durch welche die Bischofs-, Priester- und Diakonatsweihe verliehen wird, παναγεστάται, ἱεροποιοὶ, τελεστικαὶ ἐπικλήσεις heißen. Bei Nikolaus Kabasilas ist τελεστικὴ εὐχή das Consecrationsgebet des Priesters, καθ' ἣν ἱερουργεῖ τὰ ἅγια (Liturgiae Expositio c. 27).

[10]) IV, 9. Dazu die sachliche Erklärung, die ganz derjenigen entspricht, welche in Bezug auf die ‚Herabrufung‘ in der Eucharistie gilt: δι' ὕδατος ἀναγεννᾶσθαι καὶ Πνεύματος, δι' ἐντεύξεως καὶ ἐπικλήσεως τῷ ὕδατι ἐπιφοιτῶντος τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

Papst Vigilius[1]) und Zacharias[2]), um von späteren Griechen wie Lateinern zu schweigen.

Unter denen, welche in der patristischen Zeit die eucharistische Wandlung ausdrücklich durch die Herabrufung des hl. Geistes geschehen lassen, sind namentlich noch jene beiden Leuchten des Orients zu besprechen, deren Licht bis auf den heutigen Tag auch in den schismatischen Kirchen besonders hell erstrahlt: Chrysostomus und Johannes v. Damascus. Beide haben wir oben als entschiedene Verfechter der Wirksamkeit jener Worte kennen gelernt, welche nach dem Vorbild Christi vom Priester über Brot und Wein gesprochen werden. Dennoch lehren sie nicht minder deutlich, dass die Verwandlung durch die Herabrufung des hl. Geistes zustande komme.

Was ist diese Herabrufung des hl. Geistes? Dass es nicht, entgegen den früher besprochenen Stellen, die liturgische ‚Epiklese‘ mit Ausschluss der Worte Christi sei, legt bei Chrysostomus schon der Wechsel der Ausdrücke nahe. Das Wort ἐπίκλησις gebraucht er gar nicht. An einer Stelle heißt es, der Priester stehe da, ‚nicht Feuer herabziehend (καταφέρων), sondern den heiligen Geist‘ und zu diesem Zwecke verrichte er lange Gebete[3]). Damit kann nicht wohl etwas anderes gemeint sein, als die ‚Consecrationsgebete‘. Unter diesen findet ja in der That unsichtbar ein ähnliches Wunder statt, wie beim Opfer des Elias, auf welches der Heilige offenbar anspielt; und nur von diesen konnte er sagen, dass der Priester ‚langehin das Gebet verrichte‘[4]), ähnlich wie Justin das von dem feierlichen Danksagungs- (und Consecrations-) gebet gesagt hatte. Daher ist an einem andern Orte derselben Schrift[5]) das ‚Herabrufen (καλεῖν) des hl. Geistes‘ unmittelbar verbunden mit dem andern Ausdruck ‚das Vollziehen (ἐπιτελεῖν)

---

[1]) Ad Eutherium n. 3. (Mansi IX, 31).

[2]) Ad S. Bonifacium ep. 10 (Mansi XII, 341, cf. 339 s.).

[3]) Chrys. De sacerd. III, 4.

[4]) Aus diesem τὴν ἱκετηρίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖται wollte Hoppe, Die Epiklese, 32, schließen, dass ‚zu seiner Zeit die Epiklese bereits ein umfangreiches Gebet‘ gewesen sei. Indes das eigentliche Epiklesengebet des Priesters, von welchem doch in Hs Voraussetzung Chrysostomus redet, zumal ohne die (spätern) Responsorien des Volkes oder des Diakons, war doch zu keiner Zeit ‚umfangreich‘. Ἱκετηρία ist zweifelsohne gleichbedeutend mit den andern oben (S. 80) erwähnten Bezeichnungen des ganzen Consecrationstheiles der Messe.

[5]) De sacerd. VI, 4.

des schauervollen Opfers' — offenbar um durch diese beiden sich ergänzenden Begriffe die Sache auszudrücken, auf die es eben ankommt, nicht um mit einem zudem ganz vagen Namen auf eine einzelne Gebetsform anzuspielen.

Das wird noch klarer, wenn Chrysostomus anderswo[1]) graphisch die hehren Augenblicke der Consecration schildert und die Gläubigen durch die Erinnerung an die hl. Wandlung von ungeziemendem Benehmen abschreckt. Die ‚große Ruhe' und das ‚tiefe Schweigen', das er erwähnt, fing schon vor der liturgischen ‚Epiklese', gleich nach dem Trisagion, an; und nicht die Gebetsworte, welche der am Altare stehende Priester spricht, sind als solche so geeignet, die Anwesenden (die jene einzelnen Worte nicht einmal hören) in eine heilige Stimmung zu versetzen, sondern vielmehr die unsichtbare Wirkung der Consecrationsgebete. Deshalb entspricht dem *καλεῖν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ παραγενέσθαι καὶ ἅψασθαι τῶν προκειμένων* in den folgenden Sätzen das unsichtbare, aber den Gläubigen gegenwärtige Gnadenwunder als vollzogenes: *ὅταν διδῷ (δὲ δῷ?) τὴν χάριν τὸ Πνεῦμα, ὅταν κατέλθῃ, ὅταν ἅψηται τῶν προκειμένων, ὅταν ἴδῃς τὸ πρόβατον ἐσφαγιασμένον καὶ ἀπηρτισμένον* — d. h. die Augenblicke vor dem Empfang der hl. Communion[2]). Denn der hl. Bischof klagt darüber, dass man während der Consecrationsgebete zwar ganz ruhig sich verhalte, beim Hinzutritt aber zur hl. Communion oder unmittelbar allerlei Geräusch und Gerede sich erlaube. Darum erinnert er daran, dass derselbe Gedanke, der in den Augenblicken der Wandlung Ruhe und Andacht heischt, auch vor und bei dem Empfange der hl. Communion das Gleiche fordere; und dieser Gedanke ist die gläubige Erinnerung an das unsichtbare Consecrationswunder.

---

[1]) De coemet. et cruce n. 3.

[2]) Wollte man den conj. praes. *διδῷ* urgieren, so würde gesagt sein, dass das Wandlungswunder erst nach Beendigung aller Consecrationsgebete, in den Augenblicken vor der Communion geschehe. Und das würde auch dem streng grammatisch genommenen Wortlaut der Stelle des hl. Athanasius (bei Eutychius, Migne 86, 2401) entsprechen. Indes eine solche Unklarheit der Auffassung ist wenigstens bei Chrysostomus durch seine sonstige Lehre ausgeschlossen. Vielleicht hatte er geschrieben: *ὅταν δὲ δῷ* .. = ‚wenn aber der hl. Geist die Gnade verliehen hat, wenn er herabgekommen ist usw.' Jedenfalls kann Watterich, S. 251 c (der in der Transscription dieser Stelle seine Akribie durch mindestens 6 Fehler beweist!) nur ganz irrthümlich *ὅταν διδῷ τὴν χάριν* als ‚Umschreibung von *ὅταν εὐχαρίστῃ*' ansehen.

Die wahre Lehre des Chrysostomus werden wir auch den Äußerungen seiner Schüler entnehmen dürfen. Nilus, der frühere Stadtpräfect von Constantinopel, vergleicht die Herabkunft (ἐπιφοίτησις) des hl. Geistes mit der kaiserlichen Unterschrift, die ein gewöhnliches Papier zum officiellen Documente (σάκρα) macht. Er erklärt also die Wirkungskraft der priesterlichen Worte aus der unsichtbar von Gott gegebenen Bestätigung durch die Wunderkraft des hl. Geistes, und demgemäß nennt er jene Priesterworte, insofern sie diese geheimnisvolle Wirksamkeit mit sich bringen, τὰς φοβερὰς ἐκείνας ἐπικλήσεις. Auch der Plural zeigt, dass er nicht die jetzt sogenannte ‚Epiklesis' allein namhaft machen will[1]).

Von Isidor von Pel., einem andern Schüler des Chrysostomus, wurde schon oben erwähnt, dass ihm die sacramentalen Worte als solche eine ἐπίκλησις sind, auch wenn sie nicht die Form eines Gebetes haben[2]). Gewiss schreibt er diese übernatürliche Wirksamkeit auch dem hl. Geiste zu, bei der Eucharistie nicht minder als bei der Taufe, und beweist aus dem allgemein christlichen Glauben an eine solche göttliche Wirkungskraft des hl. Geistes seine wahre Gottheit. Dass aber darum ‚die (liturg.) Epiklese für consecratorisch gelten' müsste[3]), ist ein irriger Schluss. Bei der Eucharistie spricht er auch gar nicht von der ἐπίκλησις. Sein Beweis für die Gottheit des hl. Geistes ist in jedem Fall nur von der Überzeugung und dem Glauben abhängig, dass der hl. Geist unsichtbar die Wandlung vollziehe. Und dieser Glaube findet sich allerdings, ähnlich wie bei der Taufformel, auch in der liturgischen Epiklese ausgedrückt, gleichviel ob man sich die unsichtbare Thätigkeit des hl. Geistes gerade durch diese Gebetsformel vermittelt dachte oder nicht. Isidor hat also wahrscheinlich auch an diese Gebetsformel gedacht; aber er brauchte sie für seinen Beweis nicht einmal zu erwähnen.

Unsere Deutung des Wortes ἐπίκλησις als der thatsächlichen ‚Herabrufung' des hl. Geistes, die durch die Consecrations-

---

[1]) Epp. I, 44. Trotzdem steht es für Watterich (S. 70) natürlich fest: ‚er kennt nur die officielle, die kirchliche Consecrationsform vermittelst des Gebetes um den heiligen Geist als Consecrator'. Gibt etwa der Priester durch das Hersagen der liturgischen ‚Epiklese' die göttliche Unterschrift? oder ist das Bitten um die von Gott unsichtbar zu gebende Unterschrift ebensoviel wie das Verleihen derselben?

[2]) Epp. I, 109. Vgl. oben S. 87 Anm. 8. [3]) Schell IV, 545.

worte — wie sie immer lauten mögen — geschieht, erhält eine weitere Stütze durch das Beiwort ἱερατική oder ἀρχιερατική, das wiederholt damit verbunden erscheint. So schon bei Theodoret, der ähnlich wie Cyrill v. Jer. u. Chrysostomus betont, vor der priesterlichen ‚Herabrufung' sei Brot und Wein auf dem Altar, nach der ‚Herabrufung' aber Fleisch und Blut des Herrn[1]. So ferner bei Eutychius (dem Vorsitzenden der 5. öcumenischen Synode[2]) und bei Nicephorus[3]), wo ebenfalls von der geheimnisvollen und unsichtbaren Wirkung des priesterlichen Actes die Rede ist. Die Consecrations- und Weiheworte, insofern sie liturgisch gesprochen und so ein Weiheact sind, wurden in der That häufig durch das Beiwort ἱερατικός gekennzeichnet. Namentlich in Bezug auf die Feier der Liturgie und speciell der Consecration findet sich dafür das nach unserer Erklärung ganz synonyme ἱερουργεῖν, ἱερουργία.

Bei Johannes v. Dam. endlich konnte man die spätere Lehre von der consecratorischen Kraft der liturgischen Epiklese nur durch ein doppeltes Missverständnis eintragen. Eben an jener Stelle, in der wir oben ihn die Wirkungskraft der Worte Christi behaupten und erläutern hörten[4]), wendet er nämlich auch einmal den Ausdruck τῆς ἐπικλήσεως an. Aber in welchem Sinne? Etwa um im Widerspruch mit sich selbst die gerade erst erläuterte Wirkung des Allmachtswortes Christi wieder zu leugnen? Oder um — wie man seit Nikolaus Kabasilas bis in die neueste Zeit ihn oft hat verstehen wollen — seine Behauptung berichtigend dahin zu ergänzen, dass das vom Priester gesprochene Wort Christi noch der liturgischen ‚Epiklese' wie eines befruchtenden Regens bedürfe, um die gottgewollte Wirkung in den Opfergaben hervorzubringen?

---

[1]) Dial. 2. inter Eranistam et Orthod. (Migne 83, 167). Nach dem Context ist ihm ἐπίκλησις ganz gleichbedeutend mit ἁγιασμός, also = Consecration. [2]) Migne 86, II, 2401.

[3]) Antirrhetica contra Eusebium c. 45 n. 2: ἐπικλήσει ἱερατικῇ ἐπιφοιτήσει τε τῇ τοῦ παναγίου Πνεύματος μυστικῶς καὶ ἀοράτως σῶμα καὶ αἷμα ἀληθῶς ἀποτελούμενα. Nach n. 1 hat Christus sein Abendmahlsopfer vollbracht κατὰ τὸ ἀπόῤῥητον — mit nachheriger Anführung seiner Worte (S. Pitra, Spicil. 440 f.). Vgl. auch Antirrh. II. adv. Const. Copr., wo ἐπίκλησις τοῦ ἱερεύοντος, τελείωσις, ἁγιασμός, ἱερατικὴ ἀναγωγή, τελετή oder ἱερατικὴ τελετή ganz synonym für ‚Consecration' gebraucht sind (Migne 100, 333. 336. 337. 340).

[4]) Vgl. oben S. 76.

Man braucht nur von dem Vorurtheil sich frei zu machen, dass ἐπίκλησις jenes liturgische Gebet sein müsse, das unter dem Namen ‚Epiklese' bis in die Zeit des Damasceners noch gar nicht nachweisbar ist, und dann dem Gedankengang des angestellten Vergleiches genau zu folgen: und man wird einsehen, dass beide erwähnten Erklärungen durchaus willkürlich sind, und dass wir statt dessen genau dieselbe Anschauung hier vertreten finden, die wir in allem Vorhergehenden gefunden haben.

Der Vergleich, den schon Chrysostomus[1]) in etwas anderer Form gebraucht hatte, und der seiner Substanz nach wenigstens schon seit Irenäus gebräuchlich war, bewegt sich in den folgenden Begriffsreihen. Dem Schöpferworte Gottes entspricht das nicht minder allmächtige Wort Christi, des Mensch gewordenen Gotteswortes, das er beim letzten Abendmahle gesprochen hat. Die in Vergleich gesetzte Wirkung dieses zweifachen Allmachtswortes ist einerseits das Werden der Schöpfung oder speciell die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes[2]) bezw. das Wachsen von Kräutern und Pflanzen aus der Erde[3]), andererseits das Übergehen des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi. Der Zweck des Vergleiches ist immer, die Wahrheit und Wirklichkeit der eucharistischen Verwandlung annehmbar zu machen. Dieselbe ist freilich nur durch ein Wunder der göttlichen Allmacht möglich. Aber wenn Gott einmal gesagt hat, dass dieses Wunder geschehen solle, so wird es von da an auf alle Zeiten hinaus geschehen, so oft nur immer von seiten der Geschöpfe die Bedingungen und Ursachen vorhanden sind, in welchen sein Allmachtswort in Kraft treten sollte.

Mit anderen Worten: wie das einmal gesprochene Allmachtswort des Schöpfers für alle Zukunft in die Natur der Dinge ihre eigenthümlichen Kräfte hineingelegt hat, so hat das einmal gesprochene Einsetzungswort des Erlösers den in Zukunft von Menschen zu sprechenden Worten, die im Abendmahlsbericht aufgezeichnet stehen, die Kraft der Verwandlung für alle Zukunft mitgetheilt[4]). Und in der That ist es ja gerade dieses über unsere

---

[1]) De prod. Jud. hom. 1 (u. 2) n. 6.

[2]) Bei Chrysostomus nach Gen. 1, 28.

[3]) Bei Joh. v. D. nach Gen. 1, 11.

[4]) Chrys. l. c.: καὶ καθάπερ ἡ φωνὴ ἐκείνη ἡ λέγουσα· Αὐξάνεσθε κτλ. ἐρρέθη μὲν ἅπαξ, διὰ παντὸς δὲ τοῦ χρόνου γίνεται ἔργῳ

Opfergaben nach Christi Auftrag gesprochene Wort, dessen Wandlungskraft im Zusammenhang jener Stellen bewiesen werden soll. Nur indem man die vom Context und vom Vergleich selbst geforderte Frage übersah, wem denn das einmalige Wort Christi eine solch wunderbare Kraft verliehen, konnte man die Texte zu Gunsten der consecratorischen ‚Epiklese‘ auslegen. Denn hier ist es offenbar nicht die Natur der Dinge oder des Menschen, welcher für alle Zukunft ‚durch den Auftrag Christi‘[1]) diese Kraft empfangen; auch nicht die liturgische ‚Epiklese‘, von der — wenigstens bis hierhin — an keiner der Stellen die Rede war; also offenbar einzig und allein das Wort im Munde des Priesters, um welches sich eben der ganze Gedankengang dreht. So viel über das erste Missverständnis, durch welches man die fraglichen Stellen missdeutet hat.

Das zweite knüpft sich an einen weiteren Vergleichungspunkt, den Joh. v. D. ausdrücklich erwähnt, während er bei Chrysostomus nur stillschweigend vorausgesetzt ist. Wie nämlich die Frucht der Erde, trotz der in diese hineingelegten Kraft, nicht wächst, wenn nicht der Regen als befruchtende Kraft von oben mitwirkt: so haben auch die von Christus vorgeschriebenen Worte nur dann ihre Wandlungskraft, wenn als befruchtender übernatürlicher Regen die Gotteskraft des heiligen Geistes auf diesen neuen Ackerbau herabsteigt[2]). Denn die übernatürliche Gotteskraft, welche unsichtbar bei

ἐνδυναμοῦσα τὴν φύσιν τὴν ἡμετέραν πρὸς παιδοποιίαν· οὕτω καὶ ἡ φωνὴ αὕτη ἅπαξ λεχθεῖσα καθ' ἑκάστην τράπεζαν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐξ ἐκείνου μέχρι σήμερον καὶ μέχρι τῆς αὐτοῦ παρουσίας τὴν θυσίαν ἀπηρτισμένην ἐργάζεται. Ähnlich Dam. vom Pflanzenwuchs.

[1]) Jo. D. VI, 13 (Migne 94, 1140): τῷ θείῳ . . προστάγματι — τῷ παντοδυνάμῳ αὐτοῦ προστάγματι. Vgl. im Folgenden (Migne 1145), man könne auf die Frage nach dem Wie nur antworten, sie geschehe ‚durch den hl. Geist‘, und das ‚Wort Gottes‘ sei wahr, wirkungskräftig und allmächtig; die Art und Weise aber bleibe unerklärt.

[2]) Εἶπεν ἐν ἀρχῇ Ἐξαγαγέτω . . κτλ. . καὶ μέχρι τοῦ νῦν τοῦ ὑετοῦ γενομένου ἐξάγει [ἡ γῆ] τὰ ἴδια βλαστήματα, τῷ θείῳ συνελαυνομένη καὶ δυναμουμένη προστάγματι. Εἶπεν ὁ Θεός· Τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα . . καὶ· Τοῦτο ποιεῖτε· καὶ τῷ παντοδυνάμῳ αὐτοῦ προστάγματι . . γίνεται . . καὶ γίνεται ὑετὸς ταύτῃ τῇ καινῇ γεωργίᾳ (διὰ τῆς ἐπικλήσεως) ἡ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπισκευάζουσα δύναμις. Vgl. am Schlusse des Abschnittes: Καὶ νῦν (nachdem er auf die Herabkunft des hl. Geistes über die Jungfrau hingewiesen) ἐρωτᾷς, πῶς ὁ ἄρτος γίνεται σῶμα Χριστοῦ . . λέγω σοι κἀγώ· Πνεῦμα ἅγιον ἐπιφοιτᾷ καὶ ταῦτα ποιεῖ τὰ ὑπὲρ λόγον καὶ ἔννοιαν.

diesem eucharistischen Wunder mitwirkt, ist der heilige Geist. ‚Wie Gott nämlich, was er immer gethan, durch die Wirkungskraft (ἐνεργείᾳ) des hl. Geistes gethan hat: so vollzieht auch jetzt die Wirkungskraft des hl. Geistes das Übernatürliche (τὰ ὑπὲρ φύσιν), das einzig der Glaube fassen kann‘.

Aber wozu schiebt dann der hl. Lehrer in diesen so schönen und einfachen Vergleich die Worte διὰ τῆς ἐπικλήσεως ein? Nun, weil er eben bezeichnen will, wodurch es geschehe, dass die überschattende Kraft des hl. Geistes unsichtbar herabsteige. Der Regen, der auf die Erdfrüchte herabkommt, ist sichtbar; derjenige, welcher auf die Opfergaben herniederfällt, unsichtbar. Kommt also die Gotteskraft, ohne dass wir es wissen können? Nein, sie kommt, wenn sie durch das Priesterwort herabgezogen wird. D. h. διὰ τῆς ἐπικλήσεως ist nur eine Wiederaufnahme des Gesagten, dass nämlich das über das Brot gesprochene Wort Christi im Munde des Priesters wirksam sei. Die ἐπίκλησις ist das priesterliche Wort, insoferne es unsichtbar wirksam ist; und zwar ist diese Wirksamkeit bezeichnet durch die nächste und unmittelbare Wirkung: die thatsächliche ‚Herabrufung‘ der göttlichen Gnadenkraft.

Wir haben also auch bei Johannes v. Dam. genau dieselbe Bedeutung des Wortes ἐπίκλησις, wie wir sie bisher noch immer gefunden.

In der abendländischen Literatur ist zwar das Wort *invocatio*, womit man ἐπίκλησις zu übersetzen pflegte, nicht so sehr stehender Ausdruck für ‚Consecration‘ oder ‚Wandlung‘ geworden, wie in der griechischen. Das lateinische Etymon führt ja auch nicht so leicht und unmittelbar auf den Begriff ‚Herabrufung‘, und man hatte andere Wörter (zB. benedictio, consecratio etc.), die stehend wurden zur Bezeichnung derselben Sache.

Indes begegnet uns vereinzelt auch invocatio in diesem specifischen Sinne. So bei Cäsarius von Arles. Dass aber dadurch mitnichten das einzelne liturgische Gebet, das wir Epiklese nennen, bezeichnet werden soll, zeigt bis zur Evidenz der Zusammenhang eben dieser Stelle[1]). Denn sie lehrt zugleich, dass die Ele-

---

[1]) Sicut autem quicunque ad fidem veniens ante verba baptismi adhuc in vinculo est veteris debiti; his vero commemoratis mox exuitur omni faece peccati: ita quando *benedicendae verbis coelestibus*



mente durch ,die himmlischen Worte' consecriert werden (benedicendae), und damit man nicht etwa unter diesen Worten die ,Epiklese' verstehen könne, heißt es ausdrücklich ,nach (post) den Worten Christi sei — an Stelle von Brot- und Weinsubstanz — Leib und Blut Christi'.

Nicht selten aber kommt auch im Abendlande dieselbe Vorstellung zum Ausdruck, welche wir in der ἐπίκλησις und den vielen sachlich gleichwertigen Redewendungen der griechischen Väter ausgesprochen sahen. Man dachte sich das, was der Priester thut, um die eucharistische Wandlung zu bewirken, als einen Gebetsact, der den heiligen Geist, die unsichtbare Ursache der Wandlung, in die Elemente herabziehe. Darum sagte man, der Priester rufe den hl. Geist auf den Altar herab oder erflehe seine Ankunft, der hl. Geist aber komme auf das Gebet des Priesters über die Opfergaben herab.

Ob die hier zu erwähnenden Zeugnisse Anhaltspunkte bieten, um auf die Existenz der liturgischen ,Epiklese' für dort und damals zu schließen, ist für unsere gegenwärtige Untersuchung ziemlich belanglos; denn das ist eine Frage, welche die Entwicklungsgeschichte der Liturgie, aber nicht nothwendig auch die Dogmengeschichte betrifft. Wenn das Wandlungswunder in besonderer Weise als Werk des hl. Geistes galt, so konnte man den liturgischen Gebetsact, durch den es zustande kommt, ein Gebet nennen, durch welches die Ankunft des hl. Geistes erwirkt wird. Thatsächlich ist die dogmatische Anschauung im Abendlande ebenso allgemein verbreitet wie im Morgenlande, und sie ist nachweisbar die Grundlage für die Redeweisen, welche uns beschäftigen.

Die Lehre von der Wirksamkeit des hl. Geistes bei der Consecration der Eucharistie hängt offenbar aufs engste zusammen mit

---

creaturae sacris altaribus imponuntur, antequam *invocatione sancti nominis consecrentur*, substantia illic est panis et vini; *post verba autem Christi* corpus et sanguis est Christi. Quid mirum est, si ea, quae verbo potuit creare, possit verbo creata convertere? Caes. arel. hom. 5. De Pasch. Migne 67, 1056; cf. 1053). — Wie Cäsarius invocatione sancti nominis, so läßt Agobard von Lyon († ca. 840) die Consecration (wie die Taufe) ad *invocationem Summi sacerdotis* [Christi] non humana virtute, sed *sancti Spiritus . . majestate* geschehen! De Privilegio et jure sacerdotii n. 15. Gleichwohl lehrt er nicht minder ausdrücklich wie jener die Consecrationskraft der Worte Christi allein (Contra ll. 4. Amalarii n. 13).

der allgemeinern von seiner Wirksamkeit bei den übernatürlichen Gnadenmitteln überhaupt. Die letztere aber war wenigstens seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts schon so verbreitet und allgemein bekannt, dass sie das Hauptargument zur Bekämpfung der Ketzertaufe hergeben konnte. ‚Wer den hl. Geist nicht hat, kann ihn doch auch nicht geben' — das ist der ständige Refrain. Und selbstverständlich war die Voraussetzung dieses Argumentes dem hl. Cyprian und seinen Anhängern mit ihren Gegnern gemein: dass nämlich in der hl. Taufe, wie in anderen Mysterien, der hl. Geist dem Empfänger mitgetheilt werde und die geheimnisvolle Gnadenwirkung vollziehe. Dass diese Anschauung an die älteste Lehre der hl. Schrift selbst anknüpft, braucht kaum erinnert zu werden[1]). Sehr drastisch sagt zB. Tertullian vom Spender der Taufe bei der Handauflegung, er rufe durch seinen Segen den hl. Geist herbei und lade ihn ein'[2]). Später bleibt dieselbe Lehre ein Gemeingut der kirchlichen Schriftsteller. ‚Das Wasser reinigt nicht ohne den Geist', sagt Ambrosius[3]). Man wusste eben, dass die Thätigkeit Gottes nach außen allen drei göttlichen Personen gemeinsam sei, aber man schrieb seine Gnadenwirkungen mit Vorliebe dem hl. Geist zu, ‚der allen austheilt, wie es ihm gefällt'[4]).

Somit galt der hl. Geist als derjenige, welcher unsichtbar die sacramentalen Gnaden verleihe, während der sichtbare Spender im Namen Christi die hl. Handlung vollzieht. Kein Wunder, dass man schon früh dieselbe Anschauung auch auf das vornehmste christliche Mysterium, auf die Eucharistie, übertrug. Der Apostel hatte ja schon von dem Opfer, zu dem er als Liturg Jesu Christi durch den heiligen Dienst (ἱερουργοῦντα) des Evangeliums die Völkerweihe, gesagt, dass es ‚durch den (ἐν) heiligen Geist' geheiligt werde[5]): warum sollte man nicht auch bei der ἱερουργία des eucha-

---

[1]) Von den apostol. Vätern vgl. Barn. 1, 11; 1 Clem. 2, 2 u. 46, 6.

[2]) Per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum. De bapt. c. 8.

[3]) De myst. c. 4.

[4]) Vgl. De sacram. VI, 2. Von den Griechen zB. Cyr hier. cat. 21 c. 3. Theoph. al. (inter epp. Hieron. 98. n. 13): aquas in baptismate mysticas adventu sancti Spiritus consecrari. Von den Syrern: Ephrem. Adv. scrutatores serm. 40 cf. serm. 10 (Ed. Rom. t. 3. lat. et syr. f. 72. 23—24).

[5]) Rom. 15 16.

ristischen Opfers den hl. Geist als unsichtbaren Heiliger oder Consecrator denken? Wohl pflegte man auch Christus, wie wir schon öfter hörten, als denjenigen zu bezeichnen, der die Gaben wandle und heilige. Aber Christus als das Mensch gewordene Wort thut das zunächst nur durch seine Diener, die sichtbar und hörbar seine Worte über Brot und Wein sprechen. Unsichtbar thut es, durch diese Worte gleichsam ‚herbeigerufen', die Allmacht Gottes selbst. Und da in den Werken Gottes nach außen das ewige Wort und der hl. Geist als die ‚Hände' Gottes angesehen wurden[1]), so konnte sowohl jenem als diesem das Consecrationswunder zugeschrieben werden. Mit besonderem Rechte aber wurde es gerade dem hl. Geiste als unsichtbarer Ursache beigelegt, insofern es ein Gnadenwunder zur Heiligung und Vollendung der Gläubigen ist[2]).

So finden wir denn schon in der ältesten uns bekannten Liturgie, die wahrscheinlich an das apostolische Zeitalter heranreicht, den hl. Geist als den unsichtbaren Consecrator angerufen, und zwar im Hinblick auf die durch das eucharistische Geheimnis zu wirkende Heiligung der communicierenden Gläubigen[3]). Und die patristische Literatur gibt diesem Gedanken seit Irenäus[4]) einen immer reicheren Ausdruck. Nach Cyprian[5]) kann das Opfer nicht geheiligt werden, wo der hl. Geist nicht ist. Nach Augustin[6]), ebenso wie nach Ephrem[7]), Theophilus v. Alex.[8]), Nilus[9]) wird die Consecration zugleich durch das ‚Gebet' des Priesters und

---

[1]) S. zB. Iren. IV, 20, 1; V, 1, 3; 6, 1; 28, 4. Vgl. auch Ambr. De Spir. s. III, 16 n. 114.

[2]) Vgl. zB. Gaudent. Brix. serm. 2 (Migne 20, 858. 860). Fulg. ad Monim. II, 6. 7.

[3]) AK. VIII, 12.

[4]) Wenn das oben erwähnte Fragm. 38 von ihm ist. Vgl. die S. 73 f. erörterte Stelle IV, 38, 1.

[5]) Ep. 65 c. 4. Firmilian setzt offenbar dieselbe Auffassung voraus, wenn er die Geschichte von dem ‚consecrierenden' Weibe als zur Frage über die Ketzertaufe gehörig betrachtet ep. (Cypr.) 75 c. 10.

[6]) De Trin. III, 4: mystica prece .. operante invisibiliter Spiritu sancto. Cf. Isid. hisp. Etymol. VI, 19 n. 38.

[7]) Serm. de sanctissimis et vivificantibus sacramentis (Ed. Rom. t. 3. graec. p. 608); Explan. in Ezech. X, 2 (Ed. Rom. lat. et syr. t. 2 p. 175).

[8]) S. oben S. 87 Anm. 7.

[9]) Oben S. 90 Anm. 1.

durch die ‚unsichtbare Thätigkeit‘ oder die ‚Herabkunft‘ des hl. Geistes gewirkt — ein Zeichen, dass jenes ‚Gebet‘ des Priesters nicht eine bloß bittende Anrufung, sondern eine wirksame Herabrufung des hl. Geistes ist. Dasselbe wird häufig dadurch ausgedrückt, dass man den hl. Geist ein geheimnisvolles Feuer nannte, welches, wie einst das wunderbare Feuer beim Opfer des Elias, auf die Opfergaben herabkomme, sie umwandle und heiligungskräftig mache[1]): weshalb die hl. Communion ja auch nicht selten unter dem Bilde der glühenden Kohle dargestellt wurde. Und nicht minder häufig wird ohne Bild die wunderbare Verwandlung der eucharistischen Nahrung und die durch dieselbe bewirkte Heiligung einfach der Kraft und Thätigkeit des hl. Geistes zugeschrieben[2]).

Dass man aus allen Zeugnissen dieser Art nur bei sehr oberflächlicher Methode den Glauben an die wandelnde Kraft der vom Priester verrichteten ausdrücklichen Bitte um den hl. Geist kann beweisen wollen, liegt auf der Hand. Sie enthalten nichts mehr und nichts weniger, als was die gesammte katholische Theologie bis auf den heutigen Tag lehrt, wenn sie zB. mit dem hl. Thomas[3]) bekennt, dass die Eucharistie nicht durch das Verdienst des consecrierenden Priesters, sondern durch das Wort des Schöpfers und die Kraft des hl. Geistes vollzogen werde.

Eine andere Reihe von Zeugnissen gibt es allerdings, in denen wirklich von Gebet um den hl. Geist die Rede ist und die Herabkunft des hl. Geistes zur eucharistischen Consecration als dessen Wirkung erscheint. Diese Stellen sind es, in denen die Lateiner in ganz synonymen Worten das aussagen, was wir die Griechen mit dem Worte *ἐπίκλησις* ausdrücken hörten. Wenn Ambrosius[4]) die Gottheit des hl. Geistes darin bestätigt sieht, dass er mit dem Vater und dem Sohne von den Priestern ‚bei der Taufe ge-

[1]) So bei Ephrem, Chrysostomus, Ambrosius, Gaudentius v. Brescia usw.

[2]) So ist zB. bei Anast. sin. (Hodeg. c. 23) *οὐκ ἐπεφοίτησε εἰς αὐτὸ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον* einfach gleichbedeutend mit: ‚Die Consecrationsworte sind nicht wirksam gewesen‘. Vgl. seine oratio de sacra synaxi (Migne 89, 837).

[3]) S. th. 3 q. 82 a. 5. Sed contra est, quod Augustinus [Paschasius] dicit: ‚Intra ecclesiam catholicam in mysterio corporis et sanguinis Domini nihil a bono majus, nihil a malo minus perficitur sacerdote, quia non in merito consecrantis, sed in verbo perficitur *Creatoris et virtute Spiritus sancti*‘. Cf. Agobardus (Migne 104, 143).

[4]) De Spir. s. III, 16 n. 112.

nannt (nominatur) und bei den Opfern herabgerufen werde (invocatur)'; wenn Optatus[1]) die Heiligkeit der Altäre dadurch anschaulich macht, dass ‚dorthin der allmächtige Gott herabgerufen worden sei (invocatus sit), dorthin der hl. Geist auf das Gebet hin (postulatus) herabgestiegen' sei; wenn Hieronymus[2]) von den ‚Worten' des consecrierenden (imprecantis) Priesters redet, durch welche ‚die Ankunft des Herrn' herabgefleht wird; wenn endlich Gelasius[3]) ‚den himmlischen Geist zur Consecration des göttlichen Geheimnisses infolge der Herabrufung (invocatus) herabkommen läßt' — so erscheint in all diesen Stellen das priesterliche Gebet am Altare nicht als eine bloße Anrufung des hl. Geistes oder Bitte um denselben, sondern als eine wirksame Erflehung und thatsächliche Herabrufung der göttlichen Gnadenkraft und daher auch ‚des Herrn' selbst.

Zwar haben wir oben bemerkt, dass das Wort invocare seinem Etymon nach weniger ‚herabrufen' als ‚anrufen' bedeute, und daraus zu erklären versucht, dass dasselbe weit seltener zur Bezeichnung der Consecration und der Consecrationsgebete gebraucht worden sei als bei den Griechen ἐπικαλεῖν bezw. ἐπίκλησις. Aber die Thatsache liegt offenkundig vor, dass man auch dem Worte invocare und invocatio, vielleicht zunächst in der Übersetzung des griechischen Ausdruckes[4]), die Bedeutung ‚Herabrufung' gegeben hat. Das zeigt sich in der Anwendung des Wortes für ‚sacramentale Form' — einen Begriff, den man ja doch der Sache nach ausdrücken musste und thatsächlich durch invocatio wiedergegeben hat[5]); das fordert der Context der eben angeführten Stellen; das entspricht endlich auch dem lateinischen Idiom, das den Begriff des thatsächlichen Herabrufens durch *in*vocare, *im*precari ausdrücken kann und für denselben kaum ein anderes Einzelwort besitzt.

Nichts berechtigt demnach, in den erwähnten Redewendungen die Lehre von der consecratorischen Epiklesenformel zu suchen; um-

[1]) De schism. Don. VI, 1. (Corp. Scr. L. 26, 142; cf. 143: deus, qui illic invocari consueverat).

[2]) In Soph. 3, 7 (Migne 25, 1375 cf. 1377).

[3]) Epp. Fragm. 7 (Thiel I, 486).

[4]) Vgl. Cypr. ep. 75, 9 u. 10, wo der Urtext des Firmilian griechisch war; Hier. ep. 95, die Übersetzung des Osterbriefes des Theophilus v. Alex. In Bezug auf Ambrosius darf wohl an seine bekannte Anlehnung an Basilius erinnert werden.

[5]) Vgl. oben S. 87 f.

soweniger, als dieselben auch bei solchen Schriftstellern vorkommen, welche unzweideutig dem Worte Christi im Munde des Priesters die Consecration zuschreiben und dessen verborgene Wirksamkeit gerade daraus erklären, dass dieses Wort das Feuer des hl. Geistes auf die Opfergaben herabrufe[1]). Wir finden vielmehr im Abend- wie im Morgenlande eine ganze Summe von Ausdrücken, die alle darauf abzielen, die innere, übernatürliche Wirksamkeit der Consecrationsgebete zu bezeichnen. Während letztere unter den verschiedensten Namen als ‚Wort Christi', ‚Gotteswort', ‚Worte', ‚Gebet', ‚Bitten', ‚Erflehung', ‚priesterlicher Act'[2]) usw. erscheinen, wird jene innere Wirksamkeit durch *ἐκκαλεῖν*, *ἐπικαλεῖν*, *παρακαλεῖν*, *καταφέρειν*, *καθέλκειν*, invocare, imprecari (adventum), (eum adesse) deprecari, postulare, kurz durch den Begriff ‚Herabrufung' des hl. Geistes oder auch des menschgewordenen Wortes ausgedrückt. Und diesen activen Ausdrücken entsprechen die Bezeichnungen der Wirkung als *καταβαίνειν*, *ἐπιφοιτᾶν*, *ἐπισκιάζειν*, descendere, advenire etc. des hl. Geistes oder auch des eucharistischen Heilandes.

Noch eines verdient in Betreff dieser Redeweisen hervorgehoben zu werden. Wie nicht selten in einem und demselben Texte ‚die Herabrufung und die Ankunft des hl. Geistes' als die Ursache der Consecration angegeben wird, indem die wirksame Ursache und die die Wirksamkeit ausmachende verborgene Gotteskraft zu einem *ἓν διὰ δυοῖν* verbunden werden[3]) — ähnlich wie wir das früher in Bezug auf das ‚Gotteswort' und das ‚Beten' bemerkten[4]) — ebenso findet sich auch in einem und demselben Context das ‚Gotteswort' und die ‚Wirkungskraft des hl. Geistes' zu einem einzigen adäquaten Begriff für die Wirkursache der Consecration vereinigt, der zugleich die verborgene Art ihrer Wirksamkeit andeutet[5]). Darin liegt offenbar ein neuer sicherer

---

[1]) Ambr. De myst. c. 9. Vgl. Gaud. Brix. l. c. (oben S. 97 Anm. 2).

[2]) Vgl. noch den seit Gelasius so häufigen Ausdruck actio (canon actionis), der noch lange mit prex abwechselt (wie bei Papst Vigilius und Gregor I.).

[3]) So Ephr. Theoph. al. Niceph. Dam. ll. cc.

[4]) Vgl. S. 74 f.

[5]) So bei Jo. Dam., wo er das ‚Wie' der Consecration zuerst durch den Hinweis auf das ‚Gotteswort' und den hl. Geist und dann, in einer neuen Umschreibung derselben Sache, durch den Doppelausdruck *διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος* erklärt. Vgl. noch Theodor. Abuc. opusc. 22. Theod. Heracl. in Matth. 26, 26. Ago-

Beweis dafür, dass das ‚Wort Christi‘ und die ‚Herabrufung des hl. Geistes‘ nur verschiedene Begriffe für eine und dieselbe Sache sind

4. Schließlich gibt es auch einige Stellen in der patristischen Literatur, die in der That *ausdrücklich von dem liturgischen Gebet der Epiklese* handeln. Aber sie sind sehr vereinzelt, und keine derselben nennt noch jene Gebetsformel mit dem Namen Ἐπίκλησις. Diese paar Äußerungen über die Bedeutung dieses Gebetes bestätigen durchaus, was sich aus allem Gesagten als natürliche Schlussfolgerung ergibt. Da man sich nämlich klar bewusst war, dass der liturgische Act des Priesters nur insofern die eucharistische Consecration bewirken könne, als er thatsächlich den hl. Geist, d. i. die übernatürliche Gotteskraft der Heiligung, auf die Opfergaben herabziehe, so führte die liturgische oder gebetsweise Entfaltung des Abendmahlsactes wie von selbst dazu, die Herabkunft des heiligenden Geistes auch ausdrücklich in Gebetsform zu erflehen.

Das liegt, wenn uns nicht alles täuscht, schon in den Worten des hl. *Basilius*, die wir früher vernahmen[1]). Er berichtet uns ja von den im wesentlichen[2]) aus apostolischer Zeit und Überlieferung stammenden Gebeten, die außer dem im Evangelium enthaltenen Abendmahlsact vorher und nachher hinzugefügt zu werden pflegen. Und er legt diesen Gebeten, die er mit dem *gemeinsamen* Namen ‚Worte der Herabrufung‘ (=Consecrationsgebete) bezeichnet, eine große Bedeutung bei, offenbar weil sie gerade unter dem Gesichtspunkt der Herabrufung des hl. Geistes die tiefste Erklärung sind, welche überhaupt von der Art und Weise des Abendmahls- oder Wandlungswunders gegeben werden kann. Zumal für den großen Vorkämpfer der Gottheit und übernatürlichen Gnadenmacht des hl. Geistes lag dieser Gedanke in einer Schrift, die ex professo die Gleichwesentlichkeit des hl. Geistes vertheidigte, doch auch wohl nahe genug.

---

bard. Oben S. 94 Anm. 1. Theophyl. In Jo. 6 (Migne 123, 1308). Isid. hisp. De eccl. off. I, 15, wo die conformatio sacramenti (=Consecration) als der ganze Consecrationstheil der Messe erscheint, dessen Wirkung zugleich dem hl. Geiste zugeschrieben wird.

[1]) De Spir. s. c. 27.

[2]) Viele unwesentliche Erweiterungen hat Basilius selbst als Reformator der Liturgie ausgeschieden, um sie im ganzen wieder kürzer zu gestalten.

Der Nächste, welcher in der griechischen Literatur direct und ausdrücklich von dem liturgischen Gebet um die Herabkunft des hl. Geistes spricht, dürfte Nicephorus († 826 oder 828) sein[1]). Denn nachdem er die ‚übernatürliche‘ Thatsache der Wandlung ‚durch die priesterliche Herabrufung und die Herabkunft des hl. Geistes‘ begründet hat, wie ja auch der Sohn Gottes ‚aus der heiligen Jungfrau seine Menschheit durch den hl. Geist sich gebildet‘ habe, bekräftigt er diese seine Lehre von der Wirklichkeit der Verwandlung in Fleisch und Blut Christi durch die Kraft des hl. Geistes aus dem Bittgebete, welches der Priester verrichte[2]). Zwar liegt der Nachdruck in der Argumentation hier nicht auf der Wirksamkeit des hl. Geistes, sondern auf der durch Ihn bewirkten Einheit der beiden Naturen in der einen Person Christi. Aber die Erwähnung des hl. Geistes als der Wirkursache der Menschwerdung sowohl wie der eucharistischen Verwandlung hat den Verfasser unverkennbar an das liturgische Gebetsformular erinnert, welches er mit dem Namen *αἴτησις* bezeichnet. Das Wort *ἐπίκλησις* gebraucht Nicephorus hingegen im Zusammenhang dieser selben Stelle und sonst als gleichbedeutend mit unserem Begriffe ‚Consecration‘.

In der patristischen Literatur des Abendlandes findet sich unseres Wissens nur bei einem Schriftsteller eine Auseinandersetzung über die Bedeutung des liturgischen Epiklesengebetes. Es ist der hl. Fulgentius. Derselbe setzt nicht nur, wie auch andere es thun, durch seine Redeweise die Existenz dieses Gebetes voraus, sondern antwortet auch mehrmals eingehend auf die Frage, weshalb beim eucharistischen Opfer der hl. Geist, und Er allein von den drei göttlichen Personen, herabgerufen werde[3]). Denn der gesammten hl. Dreifaltigkeit werde das Opfer dargebracht, und gewiss könne doch der Vater und der Sohn nicht minder wie der hl. Geist die Consecration vollziehen[4]).

Es ist dem Heiligen in diesen Erörterungen vornehmlich um die Wahrung der Gottheit und Consubstantialität des hl. Geistes zu thun. Daher verbreitet er sich vor allem über den Begriff der Sendung, wo sie von göttlichen Personen ausgesagt wird. Man müsse dabei jede Unvollkommenheit und crass locale Vorstellung

---

1) Antirrh. c. Eus. c. 45 n. 2 (Pitra, Spicil. I, 440 s.).
2) *Τοῦτο γὰρ καὶ ἡ τοῦ ἱερέως αἴτησις ἔχει.*
3) Ad Monimum II, 5—10; fragm. 28 ex l. VIII c. Fabianum.
4) Ad Mon. II, 5. 6.

gänzlich ausschließen[1]). Aus dem Epiklesengebet in der eucharistischen Opferfeier versuchte also Fabianus umsonst die geschöpfliche Beschränktheit des hl. Geistes zu beweisen[2]). Weil aber nach diesem katholisch-dogmatischen Begriff der ‚Sendung des hl. Geistes' jede Wirksamkeit nach außen allen drei göttlichen Personen gemeinsam ist, so bietet sich von selbst noch die Frage zur Beantwortung dar, welche Monimus, wie es scheint, ausdrücklich gestellt hatte[3]): warum denn gerade dem hl. Geist in jenem Gebete die Vollziehung der eucharistischen Wandlung zugeeignet werde. Die Erklärung, welche Fulgentius gibt, ist wiederum die katholisch-dogmatische. Weil durch die Eucharistie die Gnade, Liebe und Einheit den mystischen Gliedern Christi zutheil werden soll, so wird die Verleihung der eucharistischen Gabe oder die Vollziehung der Eucharistie mit Vorliebe dem hl. Geiste beigelegt, der die persönliche Gabe, Liebe und Einheit, d. h. das einigende Band der göttlichen Personen ist, wie denn auch sonst die den Geschöpfen verliehene übernatürliche Gnade, Liebe und Einheit mit dem Worte ‚Geist' bezeichnet zu werden pflegt[4]).

Hält man diesen Gedankengang und Zusammenhang der fraglichen Stellen vor Augen, so wird man Bedenken tragen dürfen, denen beizustimmen, welche dem hl. Fulgentius nur eine abschwächende Deutung oder in Wahrheit Umdeutung des liturgischen Gebetsformulars in den Mund legen möchten, als würde nämlich der hl. Geist nicht sowohl zur Vollziehung der Eucharistie als vielmehr zur Heiligung des mystischen Leibes Christi erfleht, damit die Gläubigen durch Liebe und Eintracht das in Wahrheit seien, was sie im Opfer mystisch darstellen[5]). Fulgentius erwähnt mit keinem Worte die Schwierigkeit oder die Frage betreffs des Augenblickes, in welchem die Consecration zustande komme. Er will also nicht eine liturgische Erklärung geben, weshalb ein Epiklesengebet überhaupt gesprochen werde und weshalb es erst an dieser Stelle stehe. Er denkt nur an die dogmatische Schwierigkeit, dass bei der Eucharistie um die Herabkunft des hl. Geistes gebetet und somit dem hl. Geiste vor den andern göttlichen Per-

---

[1]) Ad Mon. II, 6. 7; vgl. fragm. 27. 29.
[2]) Migne 65, 788 C.
[3]) Ad Mon. II, 6.
[4]) Ad Mon. II, 7—11. Vgl. fragm. 28 (M. 65, 789—791. 792).
[5]) Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 299.

sonen die Bewirkung des Geheimnisses zugeschrieben werde[1]). Und um diese Schwierigkeit zu lösen, erinnert er an die durch die Eucharistie zu begehende Feier des Liebesopfers Christi und die dadurch zu gewinnende Frucht, dass auch wir mit Christus geeint in der Liebe das neue Leben der Gnade leben[2]). So kann er dann mit Recht sagen, ‚indem die Kirche um die Herabsendung des hl. Geistes zur Consecration ihres Opfers bitte, erflehe sie die Gabe der Liebe zur Bewahrung der Einheit des Geistes im Band des Friedens'[3]). Aber das ist nicht eine Worterklärung der Gebetsformel, die der Heilige nicht einmal angeführt hatte, sondern eine tiefere sachliche Begründung dafür, dass die Eucharistie in eine solche besondere Beziehung zum hl. Geiste gesetzt wird, wie sie in jenem liturgischen Gebete ausdrücklich ausgesprochen erscheint.

Ziehen wir das Facit aus unserer Untersuchung.

In der ältesten Zeit bis auf Justin wird nur der sinnenfällige Vorgang der christlichen Abendmahlsfeier geschildert, ohne dass noch eine ausdrückliche Lehre über die eigentliche Ursache der Verwandlung daraus abstrahiert würde. Jedoch lässt eine nähere Betrachtung der im Abendmahlsbericht oder im Anschluss an denselben gebrauchten Ausdrücke keinen Zweifel, dass man die allein ständig und übereinstimmend berichteten Worte des Herrn für die Wandlungsursache ansah, wie denn auch die gesammte Folgezeit

---

[1]) Daher wendet er das mit Bezug auf die Eucharistie Gesagte in fragm. 29 auch auf die Herabflehung des hl. Geistes bei der Weihe des Taufbrunnens an.

[2]) Agnosce igitur quid in offerendis sacrificiis agitur, ut exinde intellegas *quare* ibi adventus *sancti Spiritus* postuletur. Migne 65, 789; vgl. das Folgende und ad Mon. II, 9—12.

[3]) Ad Mon. II, 9. Man beachte, dass F. nicht nur sagt, bei der Opferfeier werde der hl. Geist erfleht, sondern ‚zur Consecration unserer Opfergabe' (ad sanctifica*ndum* oblationis nostrae munus II, 6, ad *consecrandum* sacrificium *corporis Christi*). Wenn er dann auch zur Erklärung dieser Appropriation darauf hinweist, dass durch dieses eucharistische Opfer die Kirche, ‚die der Leib Christi ist', zu einem wohlgefälligen Opfer in der Liebe geheiligt werden solle, so darf man deshalb doch nicht den Heiligen sagen lassen: ‚nicht das Opfer des (eucharistischen) Leibes Christi heilige er in seiner Herabkunft, sondern das Opfer des mystischen Leibes usw.' (Probst aaO.). Sonst könnte man auch die ganz ähnlich gedachten Worte im fragm. 28 (Migne 790): Sic enim calix Domini bibitur, dum *sancta caritas* custoditur so umschreiben: Nicht der eucharistische Kelch wird getrunken, sondern die hl. Liebe wird gepflegt.

den wesentlichen Kern der Liturgie stets einzig aus dem vorliegenden Abendmahlsbericht herausschälte.

Justin ist der Erste, welcher diesen Kern des liturgischen Gebetsactes näher bezeichnet und ausdrücklich namhaft macht. Das von Christus, dem Mensch gewordenen Worte, überkommene Allmachtswort wirkt die Wandlung, und zwar dieses Wort, insofern es ‚Gebetswort‘, also ein liturgischer Act des den Auftrag Christi erfüllenden Priesters ist. Die gleiche Auffassung — mit nur formellen Änderungen — bleibt die allgemeine Überzeugung des Morgen- und Abendlandes. Aus ihr erklärt sich auch, dass Christus, der Hohepriester selbst, es ist, der durch den Mund seines stellvertretenden Dieners, die Elemente in sein eigenes Fleisch und Blut verwandelt.

Seit Irenäus läuft eine andere Reihe von Zeugnissen der genannten parallel, in welchen der liturgische oder Gebetsact des consecrierenden Priesters oder die Gesammtheit der ‚Consecrationsgebete‘ ihrer Wirksamkeit nach als eine thatsächliche Herabrufung (ἐπίκλησις) der unsichtbaren Wunder- und Wandlungskraft Gottes erscheint. Da aber das Gnadenwunder der eucharistischen Consecration dazu dienen soll, dass dem mystischen Leibe Christi übernatürliches Leben, Einheit und Liebe, kurz Christi Geist mitgetheilt werde, so nannte man die Consecrationsgebete oder die Consecration nach tief christlich-dogmatischer Anschauung ein Herabziehen des hl. Geistes.

Es besteht somit in der That eine ‚geschichtlich feste Tradition‘, welche uns die ganz einhellige dogmatische Überzeugung des alten Orients sowohl als Occidents verbürgt und welche daher auch dem Texte des altliturgischen Gebetes, das man später ‚Epiklese‘ genannt hat, zur erläuternden Grundlage werden muss. Eben aus jener Überzeugung heraus, dass der Priester nur durch Herabrufung des hl. Geistes consecriere, bildete sich schon sehr frühe der Gebrauch, bei der Feier der Geheimnisse durch ein ausdrückliches Gebet ihn zur Vollziehung der Wandlung herabzuflehen, auf dass durch das eucharistische Geheimnis das Werk des hl. Geistes in den Gläubigen ausgewirkt werde.

Ein derartiges Gebet konnte aber von dem consecrierenden Priester selbstverständlich nicht in dem Augenblicke gesprochen werden, in dem er nach Christi Vorbild die Wandlungsworte sprach. Es bot sich also nur der Ausweg, den die kirchliche Liturgie bei fast allen ihren Mysterien anwendet, den überreichen Inhalt des einen

sacramentalen Gebetsactes durch ein Nebeneinander im Raume oder ein Nacheinander in der Zeit zu entfalten. Und sollte, dem Charakter der Opferfeier entsprechend, in dramatischer Weise jenes ausdrückliche Gebet um die Herabkunft des hl. Geistes mit der Consecration verwoben werden, so konnte man kaum anders als es, wie zum krönenden Abschluss der Consecrationsgebete, ans Ende zu setzen. Denn es stellt die unsichtbar in der Herabkunft des hl. Geistes vollendete Consecration dar und leitet zugleich zur Verwertung und Zuwendung der sacramentalen Gnaden über.

Ob nun im Hinblick auf diese schon einmal übliche Gebetsform mitunter von einzelnen altkirchlichen Schriftstellern geglaubt wurde, die Wandlung vollziehe sich in Wirklichkeit nicht, ehe nicht alle kirchlich üblichen Consecrationsgebete gesprochen seien — das wagen wir nicht zu entscheiden. So viel ist gewiss, dass sich in alter Zeit niemals ein Streit über den Augenblick, in welchem die Consecration vor sich gehe, erhob, und dass man auch sonst keine Veranlassung hatte, darüber ex professo zu verhandeln. Andererseits aber lag jedenfalls für eine spätere Theologie, die sich[1]) vor die ausdrückliche Frage nach dem genauen Consecrationsmoment gestellt sah, die Versuchung nur zu nahe, den Wortlaut jenes letzten Consecrationsgebetes vor dem Amen des Volkes sowie mancher Vätertexte dahin zu deuten, dass dieses Gebet thatsächlich und objectiv zur wirkenden Ursache der Consecration gehöre. Kam dazu das Missverständnis des Wortes ἐπίκλησις, als sei es der althergebrachte Name für das fragliche liturgische Gebet, so war der Irrthum fertig. Entweder fasste man die liturgische Gebetsformel der ‚Epiklese' (anstatt des thatsächlich herabkommenden hl. Geistes) als den befruchtenden Regen, der zu dem vom Priester gesprochenen Worte Christi hinzukommen müsse — wie Nikolaus Kabasilas und Neuere — oder man hielt — wie die griechisch-schismatische Kirche — kurzweg das Epiklesengebet für die einzige Consecrationsform.

[1]) Vielleicht aus Anlass der im Abendlande gegen Berengar v. Tours eingeführten Elevation nach den Worten Christi.

Über den Sinn des 22. Canons der 6. Sitzung des Concils von Trient.

Von Anton Strauß S. J.

Das Concil von Trient stellte in seiner 6. Sitzung folgenden Canon 22 auf: Si quis dixerit, justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, anathema sit. Man hat neuestens wiederholt behauptet, es wolle dieser Satz in seinem ersten Theile keineswegs besagen, ohne die besondere Hilfe Gottes könne der Gerechte auf die Dauer schwere Sünden nicht vermeiden; vielmehr enthalte er im Grunde nur die Wahrheit, jeder Sieg des Gerechten über die Versuchung, wie auch jedes seiner sittlich guten Werke, sei übernatürlich und verdienstlich und darum nothwendig eine Frucht der übernatürlichen actuellen Gnade Gottes[1]). Ist diese Deutung richtig? Dem scheint nicht also. Im Gegentheil, es ist entschieden daran festzuhalten, auch ganz abgesehen von der Übernatürlichkeit des guten Thuns sei durch jenen Canon das Unvermögen des Gerechten ausgedrückt, ohne speciellen Beistand Gottes von schwerer Schuld beharrlich bis ans Ende frei zu bleiben. Man beachte wohl: Es handelt sich jetzt nicht darum, ob irgend welcher Heilsact, näher irgend eine übernatürlich gute und verdienstliche Überwindung der Versuchung, selbst seitens des Gerechten, möglich sei ohne eine be-

[1]) Siehe diese Zeitschrift 20 (1896) 40 ff. 363. 364.

sondere Gnadenhilfe Gottes. Auch ist nicht die Frage, ob es eine sittlich gute Handlung des Gerechten, und somit jemals die siegreiche Vermeidung einer Sünde gebe, die nicht zugleich übernatürlich gut und verdienstlich für das ewige Leben wäre. Jene physische Nothwendigkeit der actuellen Gnade für jeden einzelnen Heilsact auch des Gerechten ist theologisch sicher; die Ansicht von dem Zusammentreffen des sittlich Guten und übernatürlich Guten im Gerechten mag man anderweitig zur Genüge darthun und dann auf die Materie des obgenannten Canons anwenden oder übertragen. Allein, was wir hier untersuchen und erweisen wollen, ist einzig dieses: Keine jener beiden Lehren wird von dem erwähnten Canon irgendwie berührt, d. i., keine wird formell im Canon ausgesprochen, und keine ist die eigentliche Unterlage, worauf bei Abfassung des Canons die Väter des Concils sich stützten; nicht übernatürliche Acte als solche und noch viel weniger alle einzelnen guten Handlungen des Gerechten, sondern eine wie auch immer geartete dauernde Bewahrung vor schwerem Falle, nicht physische Hilfsbedürftigkeit, sondern moralische Schwäche hatten sie im Auge und brachten sie zum Ausdruck.

Den ersten Beweis für die Richtigkeit dieser Anschauung bietet uns die unbefangene Prüfung des mit Sorgfalt abgemessenen Wortlautes des Canons. Vor allem kommen da die Worte perseverare, justitia accepta, posse, auxilium speciale in Betracht. Was heißt perseverare? Dies Wort bedeutet, wie nach profanem[1]), so nach heiligem Sprachgebrauche, ein Verbleiben, Beharren, Ausharren, sei es in einem Zustande[2]), sei es in einer Thätigkeit[3]). Demgemäß bezeichnet nach allgemeiner Auffassung

---

[1]) Cicero hat folgende Definition (Inv. 2, 54, 164): Perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio.

[2]) Hieher gehört Jos. 14, 11: Illius in me temporis fortitudo usque hodie perseverat; Job 15, 29: Non ditabitur, nec perseverabit substantia ejus; Eccles. 3, 14: Didici, quod omnia opera, quae fecit Deus, perseverent in perpetuum; non possumus eis quidquam addere, nec auferre, quae fecit Deus, ut timeatur. Vgl. auch Dan. 9, 27; 2. Pet. 3, 4.

[3]) So lesen wir zB. Jo. 8, 7: Cum ergo perseverarent interrogantes ..; Act. 1, 14: Erant perseverantes unanimiter in oratione; ib. 2, 42: Erant autem perseverantes in doctrina apostolorum, et communicatione fractionis panis, et orationibus.

perseverare oder perseverantia schlechthin eine Fortdauer, die entweder an und für sich oder wenigstens im Verhältnis zur betreffenden Sache sich als erheblich darstellt; und gilt sie zudem als Bedingung für ein vorgestecktes Ziel, so ist das einfache *perseverare* eine Ausdauer, d. i, eine so lange währende Dauer, als zur Erreichung des angestrebten Zieles gefordert wird. Dagegen dürfte man ein wenig ansehnliches oder gar ein schließlich unzureichendes Beharren nur mit Einschränkung ein perseverare nennen. Wo also vom Menschen in Hinsicht auf sein letztes Ziel die Rede ist, besagt perseverare und perseverantia einfachhin die zielentsprechende Beharrlichkeit bis zum Ende des gegenwärtigen Lebens als dem Schlusse der von Gott festgesetzten Probezeit. Dazu umfasst in der Regel dies Beharren bis zum Lebensende einen längeren Zeitraum, weshalb man auch unter dem Beharren bis zum Ende das Beharren durch eine nicht allzu kurze Weile zu verstehen pflegt; zumal wenn es sich um Erwachsene handelt, die an sich nicht ohne eigene Anstrengung das Heil erringen sollen, so schließt das perseverare in seinem vollen Sinne eine so umfangreiche Dauer zwischen Rechtfertigung und Lebensende ein, dass genügende Möglichkeit und die Gelegenheit für die Bewährung in der Prüfung, für den Lauf zum Preise, für den Sieg im Kampfe übrig bleibt.

Den hier entwickelten Begriff von perseverare gibt uns der hl. Augustinus. Zu Anfang seines Buches de dono perseverantiae beschreibt er eben diese Gabe der Beharrlichkeit als eine solche, wodurch man bis zum Lebensende ausharre; darum sei es auch ungewiss, so lange noch jemand lebe, ob er dies Geschenk empfangen habe; denn wenn er vor dem Tode falle, so sage man ganz mit Recht, er habe nicht beharrt. Ferner bemerkt der Heilige, er wolle zwar keinen Wortstreit führen, so man von der Beharrlichkeit eines Menschen rede, der beispielsweise fünf Jahre beharrlich sei im Glauben und dann den Glauben preisgebe; man möge das immerhin einigermaßen ein Beharren nennen, nämlich ein zeitweiliges; aber die Beharrlichkeit, von der er spreche, habe keinenfalls jener, der nicht beharre bis zum Ende; und stelle man einen Vergleich an, so habe sie eher einer, der ein einziges Jahr oder noch geringere Zeit zum Glauben sich bekenne, wenn er nur gläubig lebe bis zum Tode, als irgend ein anderer, der nach vielen Jahren treuen Glaubens kurz vor dem Ende abtrünnig

werde[1]). Der hl. Augustin erheischt demnach zum schlichten perseverare jedenfalls ein Ausharren bis zum Ende, nicht ohne anzudeuten, daſs die Idee in ihrer ganzen Fülle eine mehr oder minder bemerkenswerte Dauer im Guten einbegreife. Ihm folgt der hl. Thomas. Er definiert ja die Beharrlichkeit, wofern man sie nicht als eingegossene Tugend fasse, als eine ununterbrochene Fortdauer des Guten bis zum Ende des Lebens, und zwar gegenüber den Versuchungen, die doch wohl erst im Laufe der Zeit sich einstellen[2]).

Sollte das Concil von Trient, wo es von perseverare ohne beschränkenden Zusatz und per excellentiam redet, darunter etwas anderes verstanden haben, als die ureigentliche und von den Hauptvertretern der kirchlichen Wissenschaft fixierte Bedeutung des Wortes mit sich brachte? Sicherlich nicht. Also ist im Concilscanon perseverare ebensoviel als Ausharren bis zum Ende, als Ausharren durch geraume Zeit von der Rechtfertigung bis zum Tode.

---

[1]) Jam de perseverantia diligentius disputandum est .. Asserimus ergo donum Dei esse perseverantiam qua usque in finem perseveratur in Christo. Finem autem dico, quo vita ista finitur, in qua tantummodo periculum est ne cadatur. Itaque utrum quisque hoc munus acceperit, quamdiu hanc vitam ducit, incertum est. Si enim priusquam moriatur cadat, non perseverasse utique dicitur, et verissime dicitur. . Sed ne quisquam reluctetur et dicat: Si ex quo fidelis quisque factus est, vixit, verbi gratia, decem annos, et eorum medio tempore a fide lapsus est, nonne quinque annos perseveravit? Non contendo de verbis, si et illa perseverantia putatur esse dicenda, tamquam temporis sui: hanc certe de qua nunc agimus perseverantiam, qua in Christo perseveratur usque in finem, nullo modo habuisse dicendus est, qui non perseveraverit usque in finem; potiusque hanc habuit unius anni fidelis, et quantum infra cogitari potest, si donec moreretur fideliter vixit, quam multorum annorum, si exiguum temporis ante mortem a fidei stabilitate defecit. De dono persev. c. 1. n. 1. Cf. ib. c. 6. n. 10.

[2]) Dicitur perseverantia continuatio quaedam boni usque ad finem vitae. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente, et protegente contra tentationum impulsus. S. theol. 1. 2. q. 109. a. 10. Ähnlich ist diese andere Stelle: Perseverantia dupliciter dicitur: uno modo pro ipso habitu perseverantiae .. Alio modo potest accipi pro actu perseverantiae durante usque ad mortem; et secundum hoc indiget non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitae. Ib. 2. 2. q. 137. a. 4.

Worin kann aber der Gerechte ohne göttliche Hilfe auf die gezeigte Weise nicht beharren? Das Concil sagt: in accepta justitia. Und was ist diese accepta justitia? Sie ist nicht eine Thätigkeit, mithin auch nicht ein heilsamer Act, noch eine Reihe von Heilsacten; sie ist nach katholischer, vom Concil selbst kurz vorher in verschiedenen Wendungen vorgetragener Lehre die in der Taufe eingegossene Gnade sammt den begleitenden Gaben, ähnlich einem Festgewande, welches die Wiedergeborenen unbefleckt bewahren und vor den Richterstuhl Jesu Christi bringen sollen[1]); sie ist ein Zustand, der Stand der heiligmachenden Gnade. Dieser Stand der Gnade geht nun aber lediglich durch die Todsünde verloren; der Gerechtfertigte mag die einmal in der Taufe empfangene Gnade nicht durch übernatürlich gute Werke mehren, er mag durchaus unthätig sein, er mag sogar läßlich sündigen: solange er nicht in eine schwere Sünde fällt, beharrt er in der ehemals eingeflößten rechtfertigenden Gnade. Wie das Licht nur durch die hereinbrechende Finsternis verdrängt wird, so wird das Gnadenleben nur ertödtet durch die schwere Schuld. Die actuelle schwere Schuld allein verwirkt das Leben der Gnade, ist die verdienende Ursache seines Aufhörens; die habituelle schwere Schuld ist selbst formell der dauernde Verlust. Beharren in der Gnade und Gerechtigkeit ist sonach Freibleiben von schwerer Sünde. Indem also das Tridentinum lehrt, ohne Gottes Hilfe könne der Gerechte in der empfangenen Gerechtigkeit nicht beharren, will es nicht mehr und nicht weniger aussprechen als dieses: aus eigenen Kräften könne der Gerechte von Todsünde nicht freibleiben bis zum Ende, er werde vielmehr sicher sich schwerer Sünde schuldig machen, vorausgesetzt, daſs man das perseverare nach dem gewöhnlichen Wortsinn nehme, d. h. so, daſs das Lebensende mit dem Zeitpunkt der Rechtfertigung moralisch nicht zusammenfalle und damit die Gefahr des schweren Fehltrittes abschneide.

Hieraus läſst sich nun leicht bestimmen, welcher Art das posse sei, wie es das Concil verneint, oder das Nichtkönnen, das hierdurch bejaht wird. Wo physisches, im gänzlichen Mangel ausreichender Kraft bestehendes, Unvermögen herrscht, etwas zu thun oder zu vermeiden, da gibt es keine Freiheit und folglich keine Sünde, geschweige eine Todsünde. Dagegen ist die Sünde wohl vereinbar mit einem bloß moralischen Unvermögen, nämlich mit

---

[1]) Sess. 6. cap. 7.

einer mehr oder minder großen Schwierigkeit, besonders wenn diese Schwierigkeit nicht auf diesen oder jenen einzelnen Act, sondern auf eine Reihe von Acten sich bezieht. Ein solches moralisches Nichtkönnen ist demnach vom Concil gemeint, da es zu verstehen gibt, sich selbst überlassen, könne der Gerechte nicht alle schwere Sünde bis zum Ende meiden. Übrigens wird dadurch, auf Grund der göttlichen Offenbarung, jene moralische Schwäche, nicht zwar in sich selbst, aber in ihrer Wirkung, dem physischen Unvermögen gleichgestellt; erscheint sie ja doch so bedeutend, dass der Gerechte schlechthin, also ein jeder, ihr unfehlbar unterliegen würde, wenn ihm Gott nicht beistände.

Dieser Beistand ist das auxilium speciale. Den Namen einer besonderen trägt die Hilfe deshalb und insofern, weil und inwiefern sie sich sowohl von den rein natürlichen Kräften oder Hilfsmitteln oder der gewöhnlichen Mitwirkung Gottes, als auch von der schon empfangenen habituellen Gnade der Rechtfertigung oder den eingegossenen Habitus unterscheidet. Nach der heutigen Terminologie würde man dies auxilium eine gratia actualis nennen. Allein zur Zeit des Tridentinums und noch nach ihm war es Sitte, die habituelle Gnade mit dem Ausdruck gratia gratum faciens oder schlechtweg gratia zu bezeichnen, die weniger vornehme actuelle, neben der Benennung gratia gratis data, nur als adjutorium oder auxilium aufzuführen und zwar, entweder zur Hervorhebung ihres übernatürlichen Charakters oder auch im Gegensatz zu dem in der habituellen Gnade liegenden auxilium, als auxilium speciale[1]). Außerdem darf und muss man bei

[1]) Den vollgiltigen Beleg für jene alte Sprechweise liefert zB. einer der tridentinischen Theologen, Andreas Vega, schon durch diese Form der Fragestellung (Opusc. de justif. q. 8): An possit homo per proprias vires *naturales*, absque Dei *adjutorio speciali*, facere quae necessaria sunt ex parte sua, ut justificetur, et ad *gratiam* Dei perveniat. Und wiederum wird gefragt (ib. q. 14): An justificatis necessaria sit gratia auxilii specialis ad implendum praecepta divina, vincendum tentationes, perseverandum in justitia, et generaliter ad vitandum peccatum, et bonum operandum. Videtur enim ad ista non esse necessarium justificatis *auxilium speciale*, quia alias *gratia justificationis* esset valde imperfecta, neque potentiores efficeret justificatos, quam erant ante suam justificationem. Vgl. ebenda q. 9—13 oder im größeren Werk de justif. l. 12. c. 21. Dieselbe Phraseologie erhellt auch aus diesen Worten Bellarmins (de gratia et lib. arb. l. 1. c. 14. n. 3. 7): Non proprie partitio gratiae operantis et cooperantis, ut ab

der vom Concil ausgesagten Specialität der Hilfe an jene besondere Bedeutung denken, welche dem Beistand Gottes nicht nach der bloß allgemeinen Rücksicht der Abhängigkeit des geschöpflichen Handelns und namentlich der übernatürlichen Thätigkeit von Gott, sondern aus dem speciellen Grunde der mit der Erbsünde eingerissenen Verderbtheit und Hinneigung zur Sünde zukommt. Soll ja doch jenes auxilium speciale gerade dazu dienen, die Schwierigkeiten zu beseitigen oder wenigstens zu mindern, welche den Gerechten bei seiner jetzigen Schwäche früher oder später in einen schweren Fall verwickeln würden. Und so klingt die tridentinische

---

apostolo et Augustino accepta est, ad *habitum gratiae*, sed potius ad *auxilium speciale* pertinere videtur. Neque enim apostolus et Augustinus tribuunt gratiae operanti, ut faciat hominem justum, sed ut faciat eum *velle et desiderare justitiam* .. Non videtur requiri gratia aliqua specialis ad actum externum; ubi enim aliquid efficaciter volumus, membra corporis ad nutum obediunt .. Itaque sufficit *auxilium generale* ad opus externum perficiendum; quod auxilium non dicitur proprie gratia. Alsdann erläutert Bellarmin den Satz, non posse, solis naturae viribus, adimpleri omnia praecepta moralia, secundum substantiam operis, durch folgende Bemerkung (ib. l. 5. c. 5. n. 3): Dicimus *solis naturae viribus*, ut excludamus non solum *gratiam justificationis*, sed etiam *auxilium speciale*. Nam etiamsi sententia s. Thomae, qui docet in 1. 2. q. 109. a. 4. et 8, sine gratia justificationis non posse impleri omnia mandata, nec posse vitari longo tempore letale peccatum, verissima nobis esse videatur, tamen hoc loco satis nobis erit, si probaverimus, non sufficere per se vires *naturae* corruptae ad legem implendam, sed necessarium omnino esse auxilium *gratiae* sive ea gratia sit habitus permanens et justificans, sive *auxilium tantum speciale*. Cf. ib. c. 1. n. 3; c. 4 n. 15; c. 7. n. 5. 6. Ähnlich bezeugt jene Redeweise Suarez (de gratia l. 1. c. 27. n. 7): Multi scholastici docuerunt ad solius legis naturalis observationem quoad omnia ejus praecepta quoad substantiam, et ad vitandum longo tempore peccatum contra illam vincendo omnes tentationes occurrentes, non esse necessariam *gratiam sanctificantem*, sed sufficere divinum *auxilium*. Ita sentit Richard .. ubi hanc gratiam vocat gratis datam, *distinguitque illam tam a generali concursu, quam a gratia gratum faciente*. Selbst in den Verhandlungen des Tridentinums finden wir diese kritisierende Stelle (Theiner, Act. conc. trid. 1, 209): Videtur multis, quod in uno canone seorsum ponantur illa, ad quae praeexigitur *gratia gratum faciens*, et in altero ea, quae *solum* praerequirunt gratiam gratis datam, id est *speciale auxilium*. Man beachte hier das bezeichnende solum; das auxilium, wenn auch speciale, ist eben doch, als actuelle Gnade, etwas Geringeres denn die heiligmachende.

Ausdrucksweise genau an eine Darlegung des hl. Thomas an, welche man bei Redaction des Canons zweifellos zu Rathe zog[1]). Dem angegebenen speciellen Zweck ist nun gewiss auch die Beschaffenheit der göttlichen Unterstützung angepasst; und damit hängt zusammen, dass man das auxilium nicht nothwendig in der Gestalt einer innern Gnade sich vorzustellen hat; vielmehr umfasst es alle von Gott gewählten Mittel, welche darauf abzielen, den Gerechtfertigten vor schwerer Sünde zu behüten, mögen sie nun mehr oder minder unmittelbar eine innere Stärkung seines Willens gegenüber der vorhandenen Gefahr des Falles sein oder als besondere äußere Führung schon zum voraus die Gefahr ganz oder theilweise von dem Gerechten ferne halten. Es ist eben die Vorsehung Gottes überhaupt, inwieweit sie dem Seelenheil auch nur durch Abwendung oder Abschwächung von Versuchungen förderlich ist, in Wahrheit eine göttliche Gnadenhilfe; überdies ist sie eine Art von actueller Gnade, indem sie die zur Überwindung der Versuchung nöthige actuelle Gnade wenigstens zum Theil ersetzt; sie ist sogar, wo sie voll eintritt, in Bezug auf den Erfolg, der in der Vermeidung einer Sünde besteht, einem wirksamen actuellen Gnadenbeistand gleichwertig.

Der fragliche Concilscanon bezieht sich also mit keiner Silbe auf jede einzelne gute Handlung des Gerechten. Zudem enthält er nichts, woraus man darauf schließen könnte; er hat weder etwas vom Beharren in guten, heilsamen, verdienstlichen Werken, noch vom guten, heilsamen, verdienstlichen Beharren in dem erlangten Zustande der Gerechtigkeit. Er will einfach sagen, der Gerechte werde unfehlbar während seines ferneren Lebens durch schwere Sünde die Gnade der Rechtfertigung verlieren, wenn Gott ihn sich selbst, seinen natürlichen Kräften nebst der einmal hinzugefügten habituellen Begnadigung, auf die Dauer überlasse, oder ihm bei seiner großen, auch durch die eingegossenen Habitus nicht behobenen moralischen Schwäche und Gebrechlichkeit mit erneutem Eingreifen

[1]) Wir meinen S. theol. 1. 2. q. 109. a. 9, wo es heißt: Homo in gratia existens . . indiget . . auxilio gratiae . . propter duo: primo quidem ratione generali, propter hoc quod . . nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinae. Secundo ratione speciali propter conditionem status humanae naturae: quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem. Doch auf den hl. Thomas werden wir noch zurückkommen.

nicht zu Hilfe komme. Dies ist die einzige natürliche Bedeutung der Worte. Man möge sie ihnen lassen.

2. Oder zwingt etwa die sonstige Lehre des Concils, vom dargelegten Wortsinn abzugehen? So wenig, dass sie die Beibehaltung fordert und demzufolge den zweiten Beweis für unsere Erklärung an die Hand gibt. Mehrmals erwähnt das Tridentinum in derselben 6. Sitzung die Beharrlichkeit; aber stets ist sie ihm eine Beharrlichkeit bis ans Ende[1]) oder mit Emphase jene große Gabe der Beharrlichkeit bis ans Ende[2]), wofür es darum wohl gelegentlich auch den Ausdruck einsetzt: Abscheiden in der Gnade[3]). Ebenso wird durch die Gesammtlehre des Concils bestätigt, dass perseverare in accepta justitia nichts anderes ist als die beliebig herbeigeführte Vermeidung der Todsünde; denn das Nichtbeharren finden wir oft wiedergegeben mit den Worten: die empfangene Gnade der Rechtfertigung verlieren oder einbüßen[4]), nämlich durch den Fall in eine Sünde[5]), näherhin in eine Todsünde[6]), wodurch der heilige Geist betrübt und Gottes Tempel entweiht wird[7]), während umgekehrt das Beharren umschrieben ist durch den Ausdruck: sich der Todsünde enthalten[8]).

---

[1]) Siehe zB. can. 26.

[2]) So can. 16.

[3]) Cap. 16, wo gesagt wird: si tamen in gratia decesserint. Vgl. das vorausgehende: sive acceptam gratiam perpetuo conservaverint, sive amissam recuperaverint.

[4]) Cap. 14: Qui vero ab accepta justificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus justificari poterunt, cum, excitante Deo, per poenitentiae sacramentum, merito Christi amissam gratiam recuperare procuraverint. Hic enim justificationis modus est lapsis reparatio, quam secundam post naufragium deperditae gratiae tabulam sancti Patres apte nuncuparunt So auch can. 27: Si quis dixerit, nullum esse mortale peccatum, nisi infidelitatis, aut nullo alio, quantumvis gravi et enormi, praeterquam infidelitatis peccato semel acceptam gratiam amitti, anathema sit. Dazu siehe cap. 16. can. 23. 29.

[5]) Cap. 14. can. 23. 28.

[6]) Cap. 15. can. 27. Cf. sess. 14. cap. 1. 5. de poenit.

[7]) Sess. 6. cap. 14.

[8]) Ib. cap. 15: Asserendum est: non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocunque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti, divinae legis doctrinam defendendo, quae a regno Dei non solum infideles excludit, sed et fideles quoque, fornicarios .. caeterosque omnes, qui letalia committunt peccata; *a quibus cum divinae gratiae adjumento abstinere possunt, et pro quibus a Christi gratia separantur.* Cf. can. 8.

Eingehende Beachtung verdienen die Capitel 13 und 11. Bekanntermaßen fußen die in gedrängter Form die Irrthümer verwerfenden Canones auf der in den Capiteln enthaltenen positiven Auseinandersetzung der katholischen Wahrheit[1]), und zwar so regelmäßig, dass bei den Berathungen über das auszugebende Decret der 6. Sitzung einer der Concilsväter sogar den Tadel vorbringt, der Lehre eines Capitels entspreche noch kein Canon[2]), und dass man hinwiederum auch von der äußerlichen Verbindung der einzelnen Canones mit den entsprechenden einzelnen Capiteln oder von der Zusammenstellung der Canones mit ihrer Lehre reden konnte[3]). Nun genügt ein flüchtiger Blick, um die unverkennbaren Beziehungen des uns beschäftigenden Canons 22 gerade zu den vorhin genannten Capiteln oder doch zu Capitel 13 zu entdecken. Sollte sonach ein Zweifel über jenen Canon übrig sein, hier dürfen wir auf Aufschluss hoffen. Was lehrt Capitel 13 bezüglich unserer Frage?[4]) Zunächst erfahren wir abermals, mit Anführung der

---

[1]) Das Concil selbst macht am Schlusse von cap. 16 die Bemerkung: Post hanc catholicam de justificatione doctrinam, quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit, justificari non poterit, placuit sanctae synodo, hos canones subjungere, ut omnes sciant, non solum quid tenere et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant.

[2]) Turritano decretum placet, exceptis nonnullis . .: Canon non est, qui huic doctrinae (cap. 16) respondeat. Theiner, Act. conc. trid. 1, 287.

[3]) Acciensis optat capita confessionis distinctius poni, addique ibidem errores oppositos singulos singulis respondentes. Ib. 229. Ebenso cuperet (Armacanus), poni canones post *suam* doctrinam. Ib. 237. Allerdings ward nicht auf solche Ansinnen eingegangen, wie schon die endgiltige Placierung und ungleiche Anzahl der Canones und Capitel darthut; soviel jedoch erhellt aus dem Gesagten, dass es gelingen muss, für jeden Canon in diesem oder jenem Lehrcapitel eine richtige Erklärung aufzufinden.

[4]) Dies der Wortlaut des Capitels: Similiter de *perseverantiae munere*, de quo scriptum est: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*, quod quidem *aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est* eum, qui stat, statuere, ut *perseveranter stet*, et eum, qui *cadit*, restituere, *nemo* sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in *Dei auxilio* firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus *enim*, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. Verumtamen qui se existimant stare, videant ne *cadant*; et *cum timore ac tremore* salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in jejuniis et castitate. For-

heiligen Schrift[1]), dass die Gabe der Beharrlichkeit, das beharrliche Stehen schlechthin ein Beharren ist, nicht etwa durch den einen oder andern Act, sondern ein Beharren bis ans Ende, bis zu jenem Ende, das thatsächlich mit dem ewigen Heil verknüpft ist. Der Beisatz usque in finem wird ja vom Concil offenbar nur in erklärendem, nicht irgendwie beschränkendem Sinn verstanden, weshalb auch mit dem Ausdruck perseverare usque in finem das einfache perseverantiae munus oder perseveranter stare ohne weiteres vertauscht wird. Dass dieses schon an sich nicht nothwendige usque in finem im Canon 22 wegfiel, begreift sich um so leichter, als man in den Canones große Kürze anstrebte und durch die gebotene Zusammenhaltung mit den Lehrcapiteln die letzten Schatten eines Doppelsinns zerstreut glaubte[2]). Dann aber wird durchgängig das Beharren in directen Gegensatz gebracht nicht zum Mangel von übernatürlich guten und verdienstlichen, vorgeschriebenen oder nicht vorgeschriebenen, Handlungen, sondern lediglich zum Fall in todbringende Sünden oder zur Übertretung von schwer verpflichtenden Geboten. Zwar erwähnt das Concil auch das Wollen und Vollbringen, jedoch nach dem ganzen, durch die begründende Partikel enim hergestellten Zusammenhang, nur inwieweit das Wollen und Vollbringen nothwendig ist zur Vermei-

---

midare *enim* debent scientes, quod in spem gloriae, et nondum in gloriam renati sunt, *de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo: in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia* apostolo obtemperent dicenti: Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus: si enim secundum carnem vixeritis, *moriemini:* si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.

[1]) Mat. 10, 22; 24, 13.

[2]) Als Grund, warum ein Verlangen nach Erweiterung dieses oder jenes Canons nicht zu berücksichtigen sei, gaben die Deputierten des Concils diesen an: Verba illa . . sufficit in confessione posita esse, ad quam canones referendi sunt, neque hic repetenda sunt, ut canon brevior sit . . Neque qui brevitati studemus quantum possumus, quod manifeste ex canone sequitur, inculcandum putavimus. Theiner, Act. conc. trid. 1, 249. Auch Pallavicini erachtet beinahe den ganzen Inhalt der Canones der 6. Sitzung für so hinreichend schon in den Capiteln dargelegt, dass er sogar schreibt (conc. trid. hist. l. 8. c. 14. n. 10): Hi canones summae decretorum respondent, adeoque non est operae pretium ea hic apponere. Solum suggeram, praeter illa quae definiuntur per decreta, prohiberi canone sexto, ne quis cum Luthero dicat: Non esse in potestate hominis, vias suas malas facere.

dung eines schweren Fehltrittes, nicht unter der Rücksicht des Verdienstes. Nachdem nämlich der Hauptgedanke des Capitels, die Ungewissheit des beständigen Besitzes der Gerechtigkeit oder Bewahrtseins vor dem Falle, als einer freien Gottesgabe, ausgesprochen worden, trösten auch die Väter wieder den Gerechten mit den Worten des Apostels[1]) durch den Hinweis auf die dazu dienliche, allen zur Verfügung stehende göttliche Hilfe. Ähnlich ist zu urtheilen von den im Capitel namentlich aufgezählten guten Werken; nach allem, was vorangeht oder nachfolgt, betrachtet man sie rein als Mittel wider den zu fürchtenden schweren Fall, sei es, dass sie an sich als streng gebotene Acte der schweren Schuld entgegenstehen oder als treffliche Schutzmaßnahmen gegen die Sünde sichern. Warum aber wird und kann kein einziger Gerechter anders in der Gerechtigkeit beharren als durch Gottes Hilfe? warum muss jedweder Gerechte so sehr in Furcht und Zittern sein vor dem die Beharrlichkeit aufhebenden schweren Fall? Wegen physischer Unfähigkeit? Allein gerade die macht jede Sündenschuld unmöglich. Man antworte sohin nicht also, man höre die ausdrückliche Angabe des Concils: die Gerechten müssen in Sorge sein wegen des Kampfes, der ihnen noch bevorsteht mit dem Fleische, mit der Welt, mit dem Teufel, eines Kampfes, aus welchem sie nicht siegreich hervorgehen können außer durch die Gnade Gottes. Die Ursache der Hilfsbedürftigkeit für den Gerechten ist demnach die Schwierigkeit, den furchtbaren Lockungen zur Todsünde beharrlich zu widerstehen; das aber ist moralisches, nicht physisches Unvermögen.

Ob bloß moralisches oder ob physisches Nichtkönnen, ob sohin eigentlich nur eine übermäßig große, in manchen Acten oder in der Gesammtheit der Acte liegende Schwierigkeit, oder ob vielmehr gänzliche und darum jeden einzelnen Act betreffende Ohnmacht — dies ist die Frage, die allein schon über den Sinn des Canons 22 entscheidet. Niemand wird nun leugnen, dass das posse, welches im ersten Theil des Canons dem von Gottes Hilfe entblößten Menschen abgesprochen wird, dasselbe sei wie das posse, welches laut des zweiten Theiles durch jene Hilfe zukommt. Wo aber ist das Lehrcapitel, das diesem zweiten Theil entspricht und so über das von Gott gegebene Können näheres Licht verbreitet? Im Capitel 13 erscheint, nach seinem hauptsächlichen Zwecke, mehr das

[1]) Phil. 1, 6; 2, 13.

non posse eingeschärft, das posse gleichsam nur nebenbei berührt; indessen wird bei dieser Gelegenheit bemerkt, Gott werde das gute Werk vollenden, wenn man sich seiner Gnade nicht entziehe, und diese Bemerkung führt oder besser drängt uns auf die rechte Spur; sie stimmt nämlich auffallend zu jenem Satze des Capitels 11, demzufolge Gott mit seiner Gnade die einmal Gerechtfertigten nicht verläſst, es sei denn, daſs er von ihnen zuerst verlassen werde. Gewiſs, entweder entspricht dem zweiten Theil des Canons 22 eigens das Capitel 11 oder aber, was nicht anzunehmen, keines. Allerdings hat Canon 22 zum Gegenstand die Möglichkeit des Beharrens, Capitel 11 die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Haltung der Gebote; aber wir haben ja gesehen, daſs Beharren in der Gerechtigkeit soviel ist als Freibleiben von schwerer Schuld, und wir werden sogleich sehen, daſs im Capitel 11, direct hinsichtlich des Gerechtfertigten, die Möglichkeit der Haltung der Gebote ausgesprochen wird, insofern sie unter Todsünde verbinden; und dieser sachliche Zusammenhang wird selbst durch die äußere Stellung des Canons 22 angedeutet, indem er sich unmittelbar an jene Canones anschließt, welche von den Geboten handeln[1]).

Wenden wir uns also zum Capitel 11, speciell zu dem daselbst beschriebenen posse[2]). Am Eingang des Capitels wird er-

[1]) Es sind dies die Canones 18—21.

[2]) Hier das Capitel, soweit es für uns von Belang ist: Nemo autem, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet, nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, sed *jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis;* et adjuvat, ut possis Cujus mandata gravia non sunt, cujus jugum suave est et onus leve. Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt: qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones ejus. *Quod utique cum divino auxilio praestare possunt.* Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, *non propterea desinunt esse justi.* Nam justorum illa vox est et humilis et verax: Dimitte nobis debita nostra: quo fit, ut justi ipsi eo magis se obligatos ad ambulandum in via justitiae sentire debeant, quo liberati jam a peccato, servi autem facti Deo, sobrie, juste et pie viventes proficere possint per Christum Jesum: per quem accessum habuerunt in gratiam istam. Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur.

klärt, daſs die Beobachtung der Gebote auch für den Gerechten nothwendig und möglich sei, und dann diese Möglichkeit aus der Überlieferung und heiligen Schrift erwiesen. Namentlich erregt da unser Interesse diese dem hl. Augustin[1]) entnommene Stelle: ‚Gott befiehlt nichts Unmögliches, sondern, indem er befiehlt, mahnt er zu thun, was man kann, und um das zu bitten, was man nicht kann‘. Hiermit setzt das Concil voraus, daſs es gebotene Werke gebe, die man sofort verrichten könne, andere, die man nicht sofort könne; ferner setzt es voraus, daſs der Gerechtfertigte sein Unvermögen fühle und so den Befehl als Mahnung Gottes hinnehme, die zum Können nöthige Hilfe durch Beten zu erlangen. Ein solches Können ist offenbar ein moralisches. Das zeigt schon die Unterscheidung zwischen Handlungen, d. i., Willensacten, die der Gerechte üben könne und die er nicht könne, da ja durch die eingegossenen Habitus betreffs aller Tugendacte das gleiche physische Vermögen dem Gerechten eigen und durch die mit dem göttlichen Befehl verbundene gratia excitans zu seiner vollen Entfaltung physisch genügend vorbereitet ist. Dazu kommt, daſs nicht der übernatürliche Modus, sondern nur die Substanz des Actes vom freien menschlichen Willen abhängt und so den Gegenstand des Gebotes bildet; bezüglich der Substanz des gebotenen Actes kann aber bloß moralisches Unvermögen, d. h., große Schwierigkeit, nicht physisches, obwalten. Endlich hat wohl der Gerechte gar oft das Bewuſstsein von mannigfachen Hindernissen, Leidenschaften, Neigungen, die das befohlene gute Wollen überhaupt erschweren, und dies Bewuſstsein vom innern Widerstreben treibt ihn an, zu Gott um hellere Erleuchtung des Verstandes und stärkere fromme Anregung des Willens, d. i., um Mehrung der moralischen Kraft, zu flehen, auf daſs die Wahl des Guten und Flucht des Bösen leicht oder doch nicht allzu schwierig werde; wer hingegen hat jemals eine Anstrengung gefühlt, die einem guten Acte durch seinen übernatürlichen Charakter innewohnte? An ein moralisches Vermögen müssen wir sonach direct denken, wenn das Concil rücksichtlich der Erfüllung der Gebote durch die Gerechten die so lebhaft an Canon 22 erinnernde Erklärung beifügt: Quod utique cum divino auxilio praestare possunt. Achten wir noch aufs Folgende. Dem stillschweigenden Einwand, selbst alle Gerechten sündigten öfters, könnten

[1]) De natura et gratia c. 43. n. 50.

mithin nicht die Gebote halten, begegnet das Concil mit der Erwiderung, durch solche kleinere Sünden hörten die Gerechtfertigten nicht auf, gerecht zu sein[1]). Damit gibt das Concil zu verstehen, dass es von jenen Gesetzen Gottes spreche, die bei Verlust der empfangenen Gerechtigkeit gebieten oder verbieten; es räumt aus freien Stücken ein, dass die Heiligen mit dem gewöhnlichen auxilium, ohne besonderes privilegium, nicht imstande seien, während des ganzen Lebens alle Sünden, auch die lässlichen, zu meiden[2]); allein was es in Hinsicht auf die lässlichen Sünden zugesteht, das stellt es in Bezug auf die Todsünden in Abrede; diese kann der Gerechte sämmtlich meiden, und ebendadurch kann er in der Gerechtigkeit verharren bis ans Lebensende, nicht zwar aus sich selbst, aber mittelst des ordentlichen auxilium divinum. Ist es nothwendig, immer wieder zu betonen, dass das Nichtkönnen nur ein moralisches sei, wo es auf die Vermeidung von Sünden, lässlichen sowohl als schweren, sich bezieht? Ist es weiter nothwendig, auf die Harmonie aufmerksam zu machen, die zwischen dem so ungezwungen ausgelegten Lehrcapitel und dem Canon 22 herrscht? Und jene Grundtendenz des nämlichen Capitels wird fürwahr damit nicht geändert, dass im Verfolge auch die Wahrheit, wie im Vorübergehen, ihren Ausdruck findet, die Gerechten könnten fromm lebend fortschreiten durch Christus Jesus.

3. Der dritte Beweis sei ein vergleichender Blick auf die entgegenstehende Erklärung. Nach ihr würde das Concil im Canon 22 lehren, ohne besondere Hilfe Gottes könne der Gerechte keinen einzigen Beharrensact wider eine schwere Schuld vollbringen; und ausgehen würde es dabei von der Voraussetzung, jeder gute Act des Gerechten sei ein Werk der Gnade. Wie leicht ersichtlich, beruht diese Interpretation ganz auf der Annahme, perseverare

---

[1]) Pallavicini berichtet (conc. trid. hist. l. 8. c. 14. n. 5): Quae (verba: et adjuvat ut possis) .. cum in prima decretorum forma .. non fuissent posita, consulto hic adjecta sunt, ut palam fieret, illum potestatis defectum ad praecepta adimplenda haud esse in nobis, nisi divinam opem implorare nostro vitio negligamus. Et quoniam haeretici huic hominis justi potentiae ad universam legem observandam et huic verae justitiae, quam homo potis est obtinere, opponebant sacrae scripturae dicta, affirmantia, justum etiam quotidie labi eique opus esse ut suorum debitorum remissionem deposcat, respondet concilium his quae tacite objectabantur, per haec verba: Licet enim ..

[2]) Vgl. can. 23.

bedeute hier direct und formell den Willen zu beharren. Dagegen ist zu erinnern, dass perseverare mit der näheren Bestimmung in accepta justitia direct und formell nicht ein Thun bezeichnet, sondern an und für sich und nach der tridentinischen Lehre gleichbedeutend ist mit dem vorhin erwähnten non desinere esse justum. Wahr ist nur, dass infolge des Zusammenhanges und namentlich des Zusatzes sine auxilio speciali jenes Wort indirect auf die Vermeidung von sündhaften Acten, als Bedingung des perseverare, seitens des Gerechten hinweist. Denn Gott ist zwar allein die physische Wirkursache, wie der ersten Eingießung[1]), so des Fortbestandes der heiligmachenden Gnade, und diese erhaltende Thätigkeit Gottes mag man ein auxilium nennen[2]), aber sie ist nicht ein auxilium speciale, da sie aus dem allgemeinen Titel der Abhängigkeit alles geschöpflichen Seins erfordert wird; zudem gibt die Erhaltung von Seite Gottes nicht nur die im Canon ausgesagte Möglichkeit des Beharrens, sondern das Beharren selbst; und überhaupt hat das Concil an dieser Stelle unstreitig es auf anderes abgesehen, als auf die bloße Lehre über die Erhaltung der geschaffenen Dinge. Das auxilium speciale zeigt daher jedenfalls auf die einzig drohende Gefahr des Aufhörens der empfangenen Gerechtigkeit durch die schwere Sünde, zunächst und formell durch die habituelle und weiter durch die actuelle, eine Gefahr, die ausschließlich durch die besondere Hilfe Gottes standhaft überwunden werde. Die actuelle schwere Sünde kann nun die Übertretung eines affirmativen und zwar hic et nunc dringlichen und dem Gerechten zum Bewusstsein kommenden Gebotes sein und dann wird sie bloß vermieden durch die Verrichtung eines guten Werkes. Es kann aber auch die schwere Sünde die Verletzung eines negativen Gebotes sein und dann wird sie vermieden schon durch die reine Unterlassung jeden Actes; ein positiver guter Act der Abwehr kann so nur in dem Falle nöthig werden, wo die Versuchung an den Gerechten in Wirklichkeit herantritt. Demnach bedeutet perseverare in accepta justitia direct und formell das Verbleiben im Gnadenstande und ebendadurch im Freisein vom Gegentheile,

---

[1]) Vgl. cap. 7.

[2]) So schreibt der hl. Thomas von einem auxilium Dei in bono conservantis, quo subtracto etiam ipsa natura in nihilum decideret. S. theol. 1. 2. q. 109. a. 8.

d. i., der habituellen Todsünde; jedoch wird indirect und als Bedingung mitbedeutet das Freibleiben von actueller schwerer Schuld, möge es nun geschehen durch specielle Hilfeleistung beim guten Thun und in der Gefahr und Versuchung selbst oder durch besondere göttliche Bewahrung vor Gefahren und Versuchungen.

Gehen wir indes auf den gegnerischen Gedanken ein, es sei hier perseverare formell dasselbe wie der Wille zu beharren; man sollte alsdann meinen, es werde die eigenthümliche, sozusagen subjective, nicht objective, Energie des Wortes wenigstens insoweit vom Concil geachtet, dass es von einem bis zum Lebensende beharrlichen Willen rede; und in der That, nicht wer diesen oder jenen Willensact erweckt, in der Gerechtigkeit zu bleiben bis ans Ende, sondern wer diesen guten Willen nicht aufgibt bis ans Ende, hat die eigentliche, d. i., zur Seligkeit wirklich führende und vom Concil an paralleler Stelle mit Christi Worten beschriebene Beharrlichkeit[1]); man sollte sohin denken, es wolle das Concil in seinem Canon sagen, die besondere Hilfe Gottes sei erforderlich, um auf die Dauer den Anreizungen zur schweren Sünde activen Widerstand zu leisten. Aber da belehrt man uns, nach dem Verstande des Concils sei die specielle Gotteshilfe sogar zu jedem einzelnen Widerstande gegen eine Todsünde vonnöthen. Und nehmen wir auch dieses an und forschen darauf weiter, wie es zu verstehen, da es ja auch leichte und ungefährliche Versuchungen zur schweren Sünde gebe, so wird uns zur Antwort, das Bedürfnis einer speciellen Unterstützung rühre nicht daher, dass der Gerechte nicht aus eigener Macht die Anregung zum schweren Falle immer überwinden könnte; es stamme vielmehr daher, dass er es nicht heilsam oder übernatürlich könne, wenn nicht zur habituellen Gnade die actuelle hinzukomme. Und will es uns befremden, dass die Concilsväter nicht, wie sonst[2]),

---

[1]) So das Capitel 13: Similiter de *perseverantiae* munere, de quo scriptum est: Qui perseveraverit *usque in finem, hic salvus erit.*

[2]) Vgl. can. 3: Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, *sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur,* anathema sit. Der hier von uns hervorgehobene Beisatz hat umso mehr Gewicht, als er erst nachträglich aufgenommen wurde. Ursprünglich lautete der Canon also: Si quis divinam misericordiam conferri dixerit credentibus, sperantibus, diligentibus, poenitentibus, negaverit autem,

diese ihre Voraussetzung, zur Verhütung eines naheliegenden Missverständnisses, irgendwie erkennbar machen, so wird uns versichert, das Concil vermeide jede Restriction zufolge einer weiteren Voraussetzung, dass nämlich jeder Act des Widerstrebens gegen eine schwere Schuld, ja überhaupt jedwede gute Handlung des Gerechten, übernatürlich und verdienstlich sei. Mit dieser Wiedergabe der uns feindlichen Auslegung des Canons haben wir sie auf die ihr günstigste Form einer doppelten Voraussetzung gebracht; denn wenn man einfach nur behauptet, nach dem Concilsgedanken könne der Gerechte keinerlei Versuchung zur Todsünde ohne actuelle Gnade überwinden, weil (nun einmal in der gegenwärtigen Ordnung) jeder sittlich gute Act des gerechten Menschen (auch wo seine eigenen Kräfte vollständig genügen würden) durch die zuvorkommende und mithelfende Gnade sei: so erscheint dies an sich evident so ungereimt, dass wir es zweifelsohne auf eine Art Breviloquenz zurückzuführen haben.

Daraufhin schließen wir also: Gemäß der hier bekämpften Ansicht würde das Concil mit mehrfacher Umgehung des natürlichen Wortsinns förmlich lehren, zu jedem Act des Widerstandes gegen eine Todsünde sei auch dem Gerechten die actuelle Gnade nothwendig; und um in der Auffassung selbst dieser so gekünstelten Erklärung nicht zu irren, hätte man herauszulesen, erstens, ohne actuelle Gnade sei auch dem Besitzer der habituellen Gnade nicht ein Heilsact möglich, zweitens, jedes Widerstreben des Gerechten

ut haec omnia fiant, vel eorum aliquod, Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio opus esse, anathema sit (Theiner, Act. conc. trid. 1, 224). Nachher willfahrte man dem Wunsche des Card. Gienensis: In .. can. ut haec omnia fiant, addatur, sicut oportet (ib. 237). Wenn nun auch gewiss die Einfügung darauf berechnet war, die aufgezählten Acte als nothwendig für die Rechtfertigung darzustellen (vgl. cap. 6; Vega, de justif. l. 6. c. 12. 28), so dürfte es trotzdem gewaltsam sein, die Partikel sicut nur relativ als synonym mit quod oder id quod zu nehmen und so ihrer angestammten Modalbedeutung völlig zu entkleiden. Es wird also ausdrücklich auch der Heilsmodus der einzelnen Acte des Glaubens usw. angedeutet, zu welchen die Gnadenhilfe nöthig sei. Und doch könnte bei dieser Serie von Acten, deren positive Richtung auf das ewige Heil ohnehin kaum verborgen ist, eine solche Andeutung weit leichter entbehrlich scheinen als beim perseverare des Canons 22, wofern man damit wirklich eine positiv heilsame Beharrlichkeit bezeichnen wollte für jeden Einzelsieg über eine Versuchung, auch zu einer That, die schon durch das Naturgesetz unbedingt untersagt wird.

wider eine schwere Sünde, ja jede sittlich gute Handlung des Gerechten, sei ein Heilsact. Eine solche Exegese begreift des Unwahrscheinlichen zuviel. Man wird ihr nicht beistimmen können, solange man sich gegenwärtig hält, daß es Sache der Concilien und in ausgezeichnetem Maße gerade dem Tridentinum eigen ist, die Wahrheit klarzulegen, nicht durch verworrene oder gar verfängliche Redeweise zu verhüllen. Wer hätte denn jene so weit entlegene Bedeutung dem Canon abgewinnen sollen? wer, ich sage nicht aus dem Volke, sondern von den Theologen hat sie bis jetzt herausgefunden? Und wenn die Concilsentscheidung auf die physische Nothwendigkeit der actuellen Gnade zu den heilsamen und verdienstlichen Handlungen als solchen eigentlich hinausläuft, ist und bleibt es da nicht wunderlich, dass nur der Widerstand gegen schwere Sünden hervorgehoben wird? warum hören wir im Canon nichts von andern nicht minder heilsamen und verdienstlichen Thaten, wie von Kämpfen gegen läßliche Fehler oder von Tugendacten, die entweder gar nicht oder nicht für jetzt geboten sind? Etwa weil der zweite Theil des Canons nicht auf diese alle paßt, indem das ordentliche auxilium speciale nicht in völlig gleicher Weise auch zu ihnen das moralische Können gibt?[1]) oder umgekehrt deshalb, weil oft auch ohne auxilium speciale genügende moralische Kraft vorhanden ist? Aber beides wäre wiederum eine Stütze dessen, was wir erweisen wollen.

4. Freilich beruft man sich auf die Genesis des Canons, um die entgegengesetzte Deutung annehmbar zu machen. Allein mit großem Unrecht. Das Zurückgehen auf die Genesis einer Kirchenlehre zur Feststellung ihres wahren Sinnes ist da am Platze, wo der Wortlaut mehrere Auslegungen zuläßt. Ist aber die Lehre an sich und in ihrem ganzen Rahmen unzweideutig, so darf die Untersuchung ihrer Genesis entfallen; und soll der Hinweis auf eine angebliche Genesis gar dazu dienen, den klaren Sinn der kirchlichen Entscheidung in einen ganz verschiedenen umzuwandeln, so ist ein solches Verfahren geradezu verkehrt. Aufgabe des von Christus eingesetzten Lehramts ist es, frühere Zweideutigkeiten zu beseitigen und somit Sätze aufzustellen, die durch ihre schärfere Bestimmung Licht über minder klare Punkte der heiligen Überlieferung verbreiten, nicht selbst ob ihrer Dunkelheit einer Leuchte

---

[1]) Vgl. can. 23.

aus dem Alterthum bedürfen. Bleiben wir also ruhig bei der Erklärung, die von Canon 22 und dem entsprechenden Capitel 13 und 11, auch mit Umgangnahme vom Entstehungsprocess, mit Sicherheit gegeben wurde. Oder meint man im Ernste, die Völker, zu welchen und für welche das Concilium redet, sollten sich auf das Studium der Dogmengeschichte verlegen, um auf diesem mühevollen Umweg zu erfahren, was sie zu glauben oder zu halten haben? oder sie sollten wenigstens gezwungen sein, die Concilsacten durchzugehen, um den verborgenen Sinn der darnach abgefassten Beschlüsse zu enträthseln? Anders dachte ohne Zweifel das Tridentinum selbst; mehrmals ward sogar ausdrücklich bei Vorbereitung des Decretes der 6. Sitzung darauf hingedrungen, doch ja so zu sprechen, dass die Lehre, namentlich der Canones, nicht bloß von den Verfassern, nicht bloß von den Gebildeten, sondern auch von allen Ungebildeten verstanden würde[1]). Und die Überzeugung von einer so geführten gemeinverständlichen Sprache bekundet sich schon im Umstand, dass die Acten des Concils in größerem Maßstab erst nach drei Jahrhunderten und zwar nicht ohne Indiscretion zur Veröffentlichung gelangten.

Übrigens antworten wir noch wirksamer: Die Genesis des Canons ist unser vierter Beweis. Unstreitig nahm ja bei Abfassung des Canons das Tridentinum auf die alte, im Kampfe gegen die Pelagianer oder Semipelagianer hochgehaltene Kirchenlehre Rücksicht[2]). Nun denn, wo immer es sich in den betreffenden altehrwürdigen Documenten um die Gnade des Beharrens schlechthin handelt, erscheint dasselbe als Beharren nicht durch diesen oder jenen einzelnen Act, sondern als Beharrlichkeit im Guten bis zum seligen Ende, also

---

[1]) Britonoriensis .. in decreto desiderat .. ut veritas ita luceat, ut omnibus etiam rudibus nota sit (Theiner, Act. conc. trid. 1, 197). Einen ähnlichen Antrag stellt der Aquensis mit dem Bemerken, quod decretum maxime quoad canones, qui damnandi sunt, redigatur clariori forma, ut sit ordinatum et compositum, ne tantum a nobis, sed etiam ab omnibus intelligatur, et s. synodi ordinatio et declaratio manifestior fiat, et appareat cum magna populi laetitia, ut expectat (ib. 215).

[2]) In den Vorbereitungsacten stoßen wir auf den allgemeinen Vorschlag: Si quid in probatis conciliis a patribus nostris declaratum est, quod ad hanc rem faciat, s. synodus poterit innovare, et eo uti (l. c. 162; cf. 227). Namentlich werden im Verlaufe der Debatten die Concilien von Afrika und Orange und Cölestin I angezogen (ib. 161. 187. 189. 195. 201. 203).

höchstens durch die Summe der dazu erforderlichen Acte; und dies schlichte Beharren wird nicht so fast positiv betrachtet als Beharren in heilsamen und verdienstlichen Werken, denn negativ als Freibleiben von einer wahren und eigentlichen, den Verlust des Gnadenstandes mit sich bringenden Sünde; und als für sich allein genügender Grund der Nothwendigkeit der Gotteshilfe zum Beharren wird angeführt nicht nur physische Ohnmacht des Menschen gegenüber den Handlungen des Heiles, sondern die mit der Erbsünde entstandene moralische Schwäche, hauptsächlich die Begierlichkeit; und als Hilfe zum Beharren wird nicht minder angepriesen die vor Versuchungen bewahrende göttliche Leitung, wie die zu siegreichem Ringen eingeflößte innere Stärkung des moralischen Vermögens durch bessere Erkenntnis und kräftigere Liebe des erkannten Guten. Das aber sind Momente, die einzeln und insgesammt ebenso für die von uns vertretene Erklärung des tridentinischen Canons zeugen, wie sie der gegnerischen zuwiderlaufen.

Aus der großen Zahl hieher gehöriger Stellen des hl. Augustinus, des Vorkämpfers für die unverfälschte Gnadenlehre, oder der Synoden oder der Entscheidungen des apostolischen Stuhles seien einige ausgewählt.

Schon oben[1]) haben wir bemerkt, dass der hl. Augustin in seinem Buch de dono perseverantiae unter der von Gott verliehenen Gabe der Beharrlichkeit nichts anderes verstehe als eine Beharrlichkeit, die da dauere bis zum Ende; nur um diese dreht sich nach ihm die ganze Frage[2]), wie er denn auch mehrmals und mit Nachdruck schreibt, der von ihm zurückgewiesene Irrthum der Massilier bestehe in der Meinung, außer dem Anfange des Glaubens sei die Beharrlichkeit bis zum Ende keine Gottesgabe[3]).

---

[1]) S. 109.

[2]) Videamus utrum haec perseverantia, de qua dictum est: Qui perseveraverit *usque in finem*, hic salvus erit, donum sit Dei. De dono persev. c. 2. n. 2.

[3]) Ii qui solum initium fidei et *usque in finem* perseverantiam sic in nostra constituunt potestate, ut Dei dona esse non putent . . cur ad ipsa caetera exhortationem . . definitione praedestinationis non metuunt impediri? . . Fidem et incipere habere, et in ea *usque in finem* permanere, tamquam id non a Domino accipiamus, nostrum esse contendunt . . Cum . . ostenderimus, et initium fidei, et *usque in finem* perseverantiam, Dei dona esse . . respondendum putant, praedestinationis definitionem utilitati praedicationis adversam . . Quae

Ferner erklärt Augustinus öfters, auch mit Berufung auf den hl. Cyprian, Beharren sei soviel als nicht sich eines schweren Vergehens schuldig machen und dadurch aufhören, die erlangte Heiligung zu haben[1]), es sei soviel als nicht in eine Versuchung willigen[2]),

---

tandem causa est ut existiment impediri exhortationem, qua exhortamur homines venire ad fidem, et in ea permanere *usque in finem*, si et haec dona Dei esse dicantur, quod scripturis ejus testibus comprobatur? . . Sed quid plura? Satis docuisse me existimo, vel potius plus quam satis, dona Dei esse, et incipere in Dominum credere, et *usque in finem* in Domino permanere. Ib. c. 17. n. 42. 43. c. 24. n. 66.

[1]) In sanctificatione . . perseverantiam, hoc est, ut in sanctificatione perseveremus, nos ab eo (Deo) petere iste doctor (Cyprianus) intelligit, cum sanctificati dicimus: ‚sanctificetur nomen tuum'. Quid est enim aliud petere quod accepimus, nisi ut id quoque nobis praestetur, *ne habere desinamus?* . . Verba sancti hominis Dei (Cypriani) perseverantiam prorsus a Domino sanctos indicant poscere, quando hac intentione dicunt: ‚panem nostrum quotidianum da nobis hodie', ne a Christi corpore separentur, sed *in ea sanctitate permaneant, qua nullum quo inde separari mereantur, crimen admittant* . . De illa . . perseverantia loquimur, qua perseveratur usque in finem . . Non itaque dicant homines, perseverantiam cuiquam datam usque in finem, nisi cum ipse venerit finis, et perseverasse, cui data est, repertus fuerit usque in finem. Dicimus quippe castum quem novimus castum, sive sit, sive non sit in eadem castitate mansurus; et si quid aliud divini muneris habeat, quod teneri et amitti potest, dicimus eum habere quamdiucumque habet; et si amiserit, dicimus habuisse: perseverantiam vero usque in finem, quoniam non habet quisquam, nisi qui perseverat usque in finem, multi eam possunt habere, nullus amittere. Neque enim metuendum est, ne forte, cum perseveraverit homo usque in finem, *aliqua* in eo *mala voluntas* oriatur, ne perseveret usque in finem. Ib. c. 2. n. 4. c. 4. n. 7. c. 6. n. 10.

[2]) *Cum dicunt sancti: ‚ne nos inferas in tentationem, sed libera nos a malo' (Mat. 6, 13), quid aliud quam ut in sanctitate perseverent, precantur?* Nam profecto concesso sibi isto Dei dono, quod esse Dei donum, cum ab illo poscitur, satis aperteque monstratur: *isto ergo concesso sibi dono Dei, ne inferantur in tentationem, nemo sanctorum non tenet usque in finem perseverantiam sanctitatis.* Neque enim quisquam in proposito christiano perseverare desistit, nisi in tentationem primitus inferatur. Si ergo concedatur ei quod orat, ut non inferatur, utique in sanctificatione, quam Deo donante percepit, Deo donante persistit . . Imperavit . . Deus, ut ei sancti ejus dicant orantes: ‚ne inferas nos in tentationem'. Quisquis igitur exauditur hoc poscens, *non infertur in contumaciae tentationem, qua possit vel dignus sit perseverantiam sanctitatis amittere* . . Non frustra dicitur: ‚ne nos inferas in tentationem'. Nam quisquis in tentationem

es sei soviel als Gott nicht verlassen, als sich von ihm in keiner Weise trennen[1]).

Hiezu, so sagt Augustinus weiter, sei nach jenem verehrungswerten Martyrer der Beistand Gottes nöthig ob unserer Schwäche und Gebrechlichkeit, an welche uns die Bitte erinnere, dass wir nicht in Versuchung kommen, und jenes Wort des Herrn: ‚Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet; der Geist zwar ist willig, das Fleisch aber schwach' (Mat. 26, 41). Vor dem Falle habe der Mensch allerdings kraft seines freien Willens es vermocht, bei Gott auszuharren; nach dem Falle sei es lediglich Gnadensache, dass der Mensch hinzutrete zu Gott, und ebenso, dass er von Gott nicht weiche[2]). Näher erörtert der hl. Lehrer

---

non infertur, profecto nec in tentationem suae malae voluntatis infertur; et qui in tentationem suae malae voluntatis non infertur, in nullam prorsus infertur. ‚Unusquisque' enim ‚tentatur', ut scriptum est, ‚a concupiscentia sua abstractus et illectus: Deus autem neminem tentat' (Jac. 1, 14. 13), tentatione scilicet noxia. Nam est et utilis. qua non decipimur vel opprimimur, sed probamur, secundum quod dictum est: ‚Proba me, Domine, et tenta me' (Ps. 25, 2). Illa ergo noxia tentatione, quam significat apostolus, dicens: ‚ne forte tentaverit vos qui tentat, et inanis sit labor noster' (1. Thes. 3, 5), Deus, ut dixi, neminem tentat, hoc est, neminem infert vel inducit in tentationem. Nam tentari et in tentationem non inferri, non est malum, imo etiam bonum est; hoc est enim probari. Ib. c. 5. n. 9. c. 6. n. 11. 12. Cf. c. 7. n. 13. c. 17. n. 46. c. 21. n. 56. c. 22. n. 62. c. 23. n. 63.

[1]) Manus . . Dei est ista, non nostra, ut *non discedamus a Deo*. Manus, inquam, ejus est ista, qui dixit: ‚Timorem meum dabo in cor eorum, ut a me non recedant' (Jer. 32, 40). Propter quod et posci a se voluit, ne inferamur in tentationem, quia et si non inferimur, *nulla ab eo ratione discedimus*. Quod poterat nobis et non orantibus dari, sed oratione nostra nos voluit admoneri, a quo accipiamus haec beneficia. A quo enim, nisi ab illo accipimus, a quo jussum est ut petamus? . . Orat (ecclesia), ut credentes perseverent: Deus ergo donat perseverantiam usque in finem. Ib. c. 7. n. 14. 15.

[2]) Ait (venerabilis martyr) post caetera: ‚Quando autem rogamus, ne in tentationem veniamus, admonemur *infirmitatis et imbecillitatis nostrae*, dum sic rogamus, ne quis se insolenter extollat, ne quis sibi superbe et arroganter aliquid assumat, ne quis aut confessionis aut passionis gloriam suam ducat, cum Dominus ipse humilitatem docens dixerit: Vigilate et orate, ne veniatis in tentationem; spiritus quidem promptus est, *caro autem infirma* . .' Si ergo alia documenta non essent, haec dominica oratio nobis ad causam gratiae,

den hier angedeuteten Unterschied zwischen dem noch stehenden und dem gefallenen Menschen in seiner Schrift de correptione et gratia, auf welche er uns selbst verweist[1]). Adam nämlich bedurfte noch nicht jener Hilfe, die jetzt die Heiligen erflehen, indem sie sagen: ‚Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetze meines Geistes widerstreitet und mich gefangen gibt dem Gesetz der Sünde, welches ist in meinen Gliedern. Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich befreien von dem Leibe dieses Todes? Die Gnade Gottes durch Jesus Christus, unsern Herrn‘ (Röm. 7, 23—25). In ihnen begehrt eben das Fleisch wider den Geist, und der Geist wider das Fleisch (Gal. 5, 17), und in den Beschwerden und Gefahren eines solchen Zwistes bitten sie um Kraft zu kämpfen und zu siegen durch Christi Gnade. Jener aber, durch keinen solchen Widerstreit versucht und beunruhigt, genoss an jenem seligen Orte seinen innern Frieden. Darum bedürfen diese einer zwar vorläufig nicht so beglückenden, aber mächtigeren Gnade[2]). Diese zweite Gnade vermag mehr, indem durch

---

quam defendimus, sola sufficeret, quia nihil nobis reliquit, in quo tanquam in nostro gloriemur. Siquidem et ut non discedamus a Deo, non ostendit dandum esse nisi a Deo, cum poscendum ostendit a Deo. Qui enim non infertur in tentationem, non discedit a Deo. Non est hoc omnino in viribus liberi arbitrii, *quales nunc sunt: fuerat in homine antequam caderet.* Quae tamen libertas voluntatis in illius primae conditionis praestantia quantum valuerit, apparuit in angelis, qui, diabolo cum suis cadente, in veritate steterunt, et ad securitatem perpetuam non cadendi, in qua nunc eos esse certissimi sumus, pervenire meruerunt. *Post casum autem hominis,* nonnisi ad gratiam suam Deus voluit pertinere, ut homo accedat ad eum; *neque nisi ad gratiam suam voluit pertinere, ut homo non recedat ab eo.* Ib. c. 6. 7. n. 12. 13.

[1]) Et ego quidem in illo libro, cujus est titulus: de correptione et gratia, qui sufficere non potuit omnibus dilectoribus nostris, puto me ita posuisse donum Dei esse, etiam perseverare usque in finem, ut hoc antea, si me non fallit oblivio, tam expresse atque evidenter, vel nusquam, vel pene nusquam scripserim. Ib. c. 21. n. 55.

[2]) Ille (Adam) non opus habebat eo adjutorio, quod implorant isti (sancti) cum dicunt: *‚Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum‘. Quoniam in eis caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem, atque in tali certamine laborantes ac periclitantes dari sibi pugnandi vincendique virtutem per Christi gra-*

sie der Mensch thatsächlich will und so sehr will und so glühend liebt, dass er den widerstrebenden Willen des Fleisches durch den Willen des Geistes überwindet[1]). Denn größere Freiheit ist vonnöthen gegen soviele und so große Versuchungen, wie sie im Paradies nicht waren, eine Freiheit, die geschirmt ist und gefestigt durch die Gabe der Beharrlichkeit, auf dass mit aller ihrer Liebe, ihren Schrecken, ihren Irrthümern diese Welt besiegt werde. Adam bestand nicht bei so großer Leichtigkeit, nicht zu sündigen; die Heiligen aber standen im Glauben, nicht beim bloßen Schrecken der Welt, sondern bei ihrem Wüthen. Woher dies, außer durch die Schenkung dessen, von dem sie den Geist empfiengen, nicht der Furcht, der sie nachgiebig machte gegen die Verfolger, sondern der Kraft und der Liebe und der Enthaltsamkeit (2. Tim. 1, 7), wodurch sie obsiegten über alle Drohungen, alle Lockungen, alle Martern? Und obgleich sie in diesem Leben stets zu kämpfen haben wider sündhafte Begierden und obgleich ihnen manches unterläuft, um dessenwillen sie täglich sprechen: ‚vergib uns unsere Schulden‘ (Mat. 6, 12), so empfangen sie dennoch durch die Gnade eine solche Freiheit, dass sie nicht mehr der Sünde dienen, die da ist zum Tode, d. h., dass sie vom Glauben, der durch Liebe wirksam ist, nicht abwendig werden bis zum Ende[2]). Wider des ersten

---

tiam poscunt. Ille vero nulla tali rixa de se ipso adversus se ipsum tentatus atque turbatus, in illo beatitudinis loco sua secum pace fruebatur. *Proinde* etsi non interim laetiore nunc, verumtamen potentiore gratia indigent isti. De corrept. et gr. c. 11 n. 29. 30.

[1]) Secunda (gratia) . . plus potest, qua etiam fit ut (homo) velit, et tantum velit, *tantoque ardore diligat, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat.* Ib. n. 31.

[2]) Major quippe libertas est necessaria adversus *tot et tantas tentationes,* quae in paradiso non fuerunt, dono perseverantiae munita atque firmata, ut cum *omnibus amoribus, terroribus, erroribus* suis vincatur hic mundus . . Ille (Adam) . . non stetit . . in tanta non peccandi facilitate: isti (sancti) autem, non dico terrente mundo, sed saeviente ne starent, steterunt in fide . . Unde hoc, nisi donante illo . . a quo acceperunt spiritum, non timoris, quo persequentibus cederent, sed *virtutis et caritatis et continentiae, quo cuncta minantia, cuncta invitantia, cuncta crucianti*a superarent? . . Et accipiunt tantam per . . gratiam libertatem, ut quamvis, quamdiu hic vivunt, pugnent contra *concupiscentias peccatorum,* eisque nonnulla subrepant, propter quae dicant quotidie: ‚dimitte nobis debita nostra‘, non tamen ultra serviant peccato quod est ad mortem, de quo dicit Joannes apostolus (1. Jo. 5, 16).

Menschen Willen lehnte sich keinerlei Begierde auf, und bei solcher Leichtigkeit eines guten Lebens konnte ihm die Beharrensfreiheit füglich überlassen bleiben. Jetzt aber, nachdem jene große Freiheit durch die Sünde ist verloren worden, muss auch durch größere Gnaden die Schwäche unterstützt werden. Daher wird an diesem Ort des Elends, wo Versuchung ist das Menschenleben auf der Erde (Job 7, 1), die Kraft in der Schwachheit vollendet (2. Cor. 12, 9), keine andere Kraft, als dass, wer sich rühmt, sich rühme in dem Herrn (1. Cor. 1, 31).[1]) Demzufolge wird so sehr vom heiligen Geiste der Wille der Heiligen entzündet, dass sie darum beharren können, weil sie so wollen, darum so wollen, weil Gott bewirkt, dass sie wollen. Denn wenn bei der so großen Schwachheit dieses Lebens, in der jedoch zur Zurückdrängung des Stolzes die Kraft vollendet werden musste, ihnen ihr eigener Wille anheimgegeben würde, so würde während so vieler und so großer Versuchungen ihr Wille ob seiner Schwachheit unterliegen, und so könnten sie darum nicht beharren, weil sie es vor Schwäche hinsinkend auch nicht wollten, oder nicht so wollten ob der Schwäche ihres Willens, dass sie könnten[2]).

Die Hilfe Gottes ist also nach dieser Darstellung des hl. Augustinus nothwendig nicht wegen jeder einzelnen Versuchung, sondern ob der Menge und der Größe der Versuchungen einerseits und wegen der mit der Erbschuld überkommenen menschlichen

---

De quo peccato . . possunt multa et diversa sentiri; ego autem dico id esse peccatum, fidem quae per dilectionem operatur, deserere usque ad mortem. Ib. c. 12. n. 35.

[1]) Nihil illi ex se ipso *concupiscentialiter* resistebat, ut digne . . tantae bene vivendi *facilitati* perseverandi committeretur arbitrium . . *Nunc vero posteaquam est illa magna peccati merito amissa libertas, etiam majoribus donis adjuvanda remansit infirmitas . . Hinc* est quod in hoc loco *miseriarum*, ubi tentatio est vita humana super terram, virtus in *infirmitate* perficitur: quae virtus, nisi ut qui gloriatur, in Domino glorietur? Ib. n. 37.

[2]) *Tantum* . . Spiritu sancto *accenditur* voluntas eorum, ut ideo (perseverare) possint, quia sic volunt, ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint. *Nam si in tanta infirmitate vitae hujus,* in qua tamen infirmitate propter elationem reprimendam perfici virtutem oportebat, ipsis relinqueretur voluntas sua . . *inter tot et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet*, et ideo perseverare non possent, quia *deficientes infirmitate* nec vellent, aut non ita vellent *infirmitate voluntatis* ut possent. Ib. n. 38.

Schwäche andererseits[1]). Es kann denn nach ihm jene Hilfe auch bestehen in einer Sicherung und Hebung der moralischen Macht, welche ja durch das Wachen und das Beten vornehmlich bezweckt wird, insbesondere in der Entflammung einer feurigeren Liebe. Indessen gibt es noch ein anderes vortreffliches Hilfsmittel für die Beharrlichkeit, auf welches Augustinus gar häufig zurückkommt, dass nämlich die Heiligen von einem heftigeren Anprall der Versuchungen oder überhaupt von Versuchungen verschont bleiben; darum ist neben der Vermehrung der unzureichenden Kräfte für die Stunde der Versuchung oder der Verringerung der versuchenden Gewalt eine göttliche Hilfe auch der Tod, der vor dem Fall in eine schwere Sünde eintritt[2]);

---

[1]) Was hier Augustinus gegen Ende seines Lebens schrieb, dass ohne Gottes Beistand endlich einmal der Mensch ob der Übermacht der Begierlichkeit von einer Versuchung, auch einer heilgefährdenden, würde überwältigt werden, hatte er schon im ersten wider die Pelagianer abgefassten Werke mit folgenden gewichtigen Worten ausgesprochen: Sunt . . quidam tantum praesumentes de libero humanae voluntatis arbitrio, ut ad non peccandum nec adjuvandos nos divinitus opinentur, semel ipsi naturae nostrae concesso liberae voluntatis arbitrio. Unde fit consequens ut nec orare debeamus ne intremus in tentationem, hoc est, *ne tentatione vincamur, vel cum fallit et praeoccupat nescientes, vel cum premit atque urget infirmos. Quam sit autem noxium, et saluti nostrae, quae in Christo est, perniciosum atque contrarium*, ipsique religioni qua imbuti sumus, et pietati qua Deum colimus, quam vehementer adversum, ut pro tali accipiendo beneficio Dominum non rogemus, atque in ipsa oratione dominica: ‚ne nos inferas in tentationem‘ frustra positum existimemus, verbis explicare non possumus . . Ut . . non ei (concupiscentiae) consentiamus, deprecamur adjutorium dicentes: ‚Et ne nos inferas in tentationem‘ . . Non quod ipse Deus tali tentatione aliquem tentet . . sed ut si forte tentari coeperimus a concupiscentia nostra, adjutorio ejus non deseramur, *ut in eo possimus vincere, ne abstrahamur illecti.* De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 2. n. 2. c. 4. n. 4.

[2]) Ut enim non dicam quam sit possibile Deo, aversas et adversas in fidem suam hominum convertere voluntates, et in eorum cordibus operari, ut nullis adversitatibus cedant, nec ab illo aliqua superati tentatione discedant, cum possit et quod ait apostolus facere, *ut non eos permittat tentari super id quod possunt* (1. Cor. 10, 13), ut ergo id non dicam, certe *poterat illos Deus praesciens esse lapsuros, antequam id fieret, auferre de hac vita* .. Qui non perirent, *si eis corporis mors, lapsum eorum praeveniens, subveniret* . . Jam vero, quoniam de dono perseverantiae nunc agimus, quid est quod morituro non baptizato subvenitur, ne sine baptismate moriatur, et baptizato casuro non *subvenitur, ut ante moriatur?* Nisi forte illi

dadurch macht ja Gott den Menschen beharren bis zum Ende[1]).

Ähnlich beschweren sich die Väter des Concils von Carthago vom Jahre 416 bei Innocenz I über die Weigerung des Pelagius und Cölestius, jene Gnade anzuerkennen, ohne die der Mensch, d. h. jeder Mensch, auch der gerechte, der unglückseligen Herrschaft seiner niederen, zum Bösen ziehenden, Natur verfallen sei und in Versuchung einwillige, wie dies schon aus dem Gebet des Herrn erhelle[2]).

---

adhuc absurditati auscultabimus, qua dicitur nihil *prodesse cuiquam mori antequam cadat*, quia secundum eos actus judicabitur, quos eum praescivit Deus acturum fuisse si viveret. De dono persev. c. 9. n. 22 23. c. 13. n. 32.

[1]) Usque in finem perseverantia . . frustra quotidie a Domino poscitur, si non eam Dominus per gratiam suam in illo, cujus orationes exaudit, operatur. Videte jam a veritate quam sit alienum, negare donum Dei esse perseverantiam usque in finem hujus vitae, cum vitae huic, quando voluerit, ipse det finem; *quem si dat ante imminentem lapsum, facit hominem perseverare usque in finem.* Sed mirabilior et fidelibus evidentior largitas bonitatis Dei est, quod etiam parvulis, quibus obedientia non est illius aetatis ut detur, datur haec gratia. Ib. c. 17. n. 41.

[2]) Id . . agunt isti (Pelagius et Coelestius) damnabilibus disputationibus suis, ut . . nullum relinquant locum *gratiae Dei . . qua* et ipsum nostrae voluntatis arbitrium vere fit liberum, dum *a carnalium concupiscentiarum dominatione* liberatur . . Illam . . gratiam . . cujus apostolus praedicator est, dicens: ‚Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem; *video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me sub lege peccati, quae est in membris meis. Miser ego homo! quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum*‘ (Rom. 7, 22—25), nolunt omnino cognoscere; sed nec aperte quidem oppugnare audent: sed quid aliud agunt, cum . . persuadere non cessant, ad operandam perficiendamque justitiam et Dei mandata complenda solam sibi humanam sufficere posse naturam? . . Consideret . . Sanctitas tua . . quam sit pestiferum et exitiale ovibus Christi, quod istorum sacrilegas disputationes necessario consequitur, ut nec orare debeamus, *ne intremus in tentationem,* quod Dominus et discipulos monuit (Mat. 26, 41), et posuit in oratione quam docuit (ib. 6, 13), aut ne deficiat fides nostra, quod pro apostolo Petro se rogasse ipse testatus est (Luc. 22, 32). Si enim haec possibilitate naturae, et arbitrio voluntatis in potestate sunt constituta, quis non ea videat a Domino inaniter peti, et fallaciter orari, cum orando poscuntur quae naturae nostrae jam ita conditae sufficientibus

Fast gleichlautend ist die Klage, welche um dieselbe Zeit die Synode von Mileve an Papst Innocenz richtet. Auch sie findet es verderblich, dass wir, d. i. wir alle, mit Einschluss der Gerechtfertigten, nach der neuen Häresie nicht einmal mit Wahrheit um Gottes Beistand flehen können, um bei der Versuchung zur Sünde nicht zu stürzen, als ob zu diesem Zwecke der menschliche Wille hinreiche[1]).

Der nämliche Gedanke kehrt in einem dritten Briefe von fünf afrikanischen Bischöfen an denselben Innocenz wieder. Nach ihnen beten wir, auf dass wir, wir alle ohne Ausnahme, durch Gottes Gnade die Versuchung zur Sünde, zur Übertretung der Gebote, zum Bösesthun überwinden können, indem dazu die Macht des freien Willens nicht genügt. Denn seitdem durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen, befreit niemanden sein eigenes Vermögen vom Leibe dieses Todes, wo ein anderes Gesetz dem Gesetze des Geistes widerstreitet[2]).

---

viribus obtinentur? nec debuisse dicere Dominum Jesum: ‚vigilate et orate', sed tantummodo: ‚vigilate, ne intretis in tentationem'? nec beatissimo Petro primo apostolorum: ‚rogavi pro te', sed: moneo te, vel impero ac praecipio, ‚ne deficiat fides tua?' Ep. augustin. 175. n. 2—4.

[1]) Nova . . haeresis et nimium perniciosa tentat assurgere inimicorum gratiae Christi, qui nobis etiam dominicam orationem impiis disputationibus conantur auferre . . Isti dicunt . . illud . . ‚ne nos inferas in tentationem' non ita intelligendum, *tanquam divinum adjutorium poscere debeamus ne in peccatum tentati decidamus, sed hoc in nostra esse positum potestate,* et ad hoc implendum solam sufficere voluntatem hominis, tanquam frustra apostolus dixerit . . ‚Fidelis Deus, qui non permittet vos tentari super id quod potestis; sed faciet cum tentatione etiam exitum, ut possitis sustinere' (1. Cor. 10, 13). Frustra etiam Dominus dixerit apostolo Petro: ‚rogavi pro te, ne deficiat fides tua' (Luc. 22, 32) et omnibus suis: ‚vigilate, et orate, ne intretis in tentationem' (Mat. 26, 41), si hoc totum est potestatis humanae. Ep. augustin. 176. n. 2.

[2]) Sive . . gratiam dixerit (Pelagius) esse liberum arbitrium, sive gratiam esse remissionem peccatorum, sive gratiam esse legis praeceptum, nihil eorum dicit, quae per subministrationem Spiritus sancti pertinent *ad concupiscentias tentationesque vincendas . . Hinc enim oramus ut peccatorum tentationem superare possimus, ut Spiritus Dei . . adjuvet infirmitatem nostram* (Rom. 8, 26). Qui autem orat et dicit: ‚ne nos inferas in tentationem' . . plane orat ut faciat mandatum. Si enim in tentationem inductus fuerit, hoc est, in tentatione defecerit, facit utique peccatum quod est contra mandatum. Orat ergo ut non peccet, hoc est ne quid faciat mali, quod pro co-

In einem Antwortschreiben an die Väter der Synode von Carthago bestätigte Papst Innocenz I selbst ihre Lehre und entschied, wenn nicht durch vieles Flehen Gottes Gnade zu uns niederstiege, so würden wir über die Verirrungen des Fleisches nicht die Oberhand behalten, da nicht der freie Wille, sondern nur die Hilfe Gottes uns zum Widerstande fähig machen könne[1]).

Desgleichen erwiderte der hl. Innocenz völlig zustimmend den Vätern von Mileve. Er äußerte sich dahin, ohne die durch stetes Beten zu erlangende göttliche Nachhilfe müsse der Mensch in die Schlingen des Teufels sich verstricken und zu Falle kommen, ohne Gottes Gnade könnten selbst die Gerechtfertigten den Anschlägen des Teufels nicht entgehen[2]).

Die Versuchungen der verdorbenen Natur, die Fallstricke des Teufels, die teuflischen Anschläge haben nun wahrlich nicht zum Ziele irgend welche guten Werke, denen die Übernatürlichkeit mangele, sondern eigentliche Sünden oder das eigentliche facere contra mandatum oder male facere, wie die fünf Bischöfe sich erklären.

---

rinthiis orat apostolus Paulus, dicens: ‚Oramus autem ad Dominum ne quid faciatis mali' (2. Cor. 13, 7). Unde satis apparet quod *ad non peccandum, id est, ad non male faciendum, quamvis esse non dubitetur arbitrium voluntatis, tamen ejus potestas non sufficiat, nisi adjuvetur infirmitas* . . Ex quo . . per unum hominem peccatum intravit in mundum . . procul dubio *a corpore mortis hujus, ubi alia lex repugnat legi mentis, neminem liberavit aut liberat sua possibilitas,* quae perdita Redemptore indiget, saucia Salvatore, sed gratia Dei. Ep. augustin. 177. n. 4. 11.

[1]) Quid tam mortiferum, tam praeceps videatur ad casum, tam expositum ad omnia pericula, si hoc solum nobis putantes posse sufficere, quod liberum arbitrium cum nasceremur accepimus, ultra jam a Domino nihil quaeramus . . nescientes quod *nisi magnis precibus in nos Dei gratia implorata descendat, nequaquam terrenae labis et mundani corporis vincere conemur errores, cum pares nos ad resistendum non liberum arbitrium, sed Dei solum facere possit auxilium.* Ep. augustin. 181. n. 5.

[2]) Negantes . . auxilium Dei inquiunt hominem sibi posse sufficere, nec gratia hunc egere divina, *qua privatus necesse est diaboli laqueis irretitus occumbat*, dum ad *omnia* vitae perficienda mandata, sola tantummodo libertate contendat. O pravissimarum mentium perversa doctrina! . . Ergo Dei gratiam conantur auferre, *quam necesse est, etiam restituta nobis status pristini libertate, quaeramus: quippe qui nec alias diaboli machinas, nisi eadem possumus juvante vitare.* Ep. augustin. 182. n. 3. 4.

Und zwar handelt es sich da um schwere, nicht bloß um läßliche Sünden. Das beweist schon der Charakter jener verführerischen Mächte. Das ist ferner zu entnehmen aus den so starken hier gebrauchten Ausdrücken; von jemanden, der nur läßlich fehlte, würde man zB. ja doch nicht schlechthin sagen, er sei in Satans Netz gerathen. Außerdem deuten die Väter an, dass der Triumph über die beschriebenen Lockungen und Ränke durch die gewöhnliche Gnade möglich sei, während sie es als Glaubenswahrheit hinstellen, selbst die Gerechten seien sammt und sonders nicht frei von Sünden, d. i. von läßlichen, ohne Privilegium, wie es die heiligste Gottesmutter hatte[1]). Nur in der Voraussetzung, dass man an tödtliche Sünden dachte, mögen wir auch ganz verstehen, wie man versichern konnte, es sei pestiferum et exitiale ovibus Christi, es sei perniciosum, es sei mortiferum, praeceps ad casum, expositum ad omnia pericula, was aus der pelagianischen Ansicht folge, dass man nämlich nicht beten solle: Führe uns nicht in Versuchung. Wenn also die Väter lehren, ohne Gottes immerfort herabzurufenden Beistand könne selbst der Gerechte den Versuchungen der Begierlichkeit, der List des bösen Feindes mit nichten widerstehen, er müsse vielmehr erliegen, so wollen sie damit sagen, der Gerechtfertigte bedürfe einer besondern göttlichen Gnadenhilfe, um seine Gerechtigkeit nicht durch Todsünde zu verlieren[2]).

Dazu vernehmen wir eine weitere Lehrentscheidung des apostolischen Stuhles, welche wir im Anhange des Briefes des Papstes Cölestin I an die Bischöfe Galliens finden. Es heißt daselbst: **Niemand, auch wenn er durch die Taufgnade erneuert worden, sohin kein einziger Gerechter, ist fähig, die Nachstellungen des Teufels zu überwinden und die Begierden des Fleisches zu besiegen, es sei denn, er empfange die Beharrlichkeit im guten Wandel durch Gottes täglichen[3]) Beistand.** Und dies wird bekräftigt durch

[1]) Vgl. den Canon 6—8 der Generalsynode von Carthago vom Jahre 418; ferner Augustin. de natura et gratia c. 36. n. 42.

[2]) Auf jene Schreiben der Synoden von Carthago und Mileve und ihre Beantwortung durch Innocenz I bezieht sich der in der Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit so berühmt gewordene Ausspruch Augustins (serm. 131. c. 10. n. 10): Jam . . de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam; inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est; utinam aliquando finiatur error!

[3]) Das adjutorium nannte man quotidianum wohl als immer und immer wieder oder häufiger zu gewährende Unterstützung im Gegensatz zur

den Hinweis auf die Lehre des Papstes Innocenz I[1]), derzufolge Christus den Menschen von den früheren Sünden zwar befreit, aber dabei fortfährt, uns täglich jene Heilmittel zu gewähren, ohne die wir neue Irrungen keineswegs vermeiden könnten; denn wie wir durch Christi Hilfe siegen, so würden wir hinwiederum ohne diese Hilfe nothwendig besiegt werden[2]).

---

ein für allemal empfangenen Natur mit ihren Kräften oder zu der einmal geschenkten Gabe des Gesetzes oder der bleibenden rechtfertigenden Gnade. So schreiben die fünf afrikanischen Bischöfe (ep. augustin. 177. n. 1): Tantum . . dicunt (inimici gratiae Christi) valentem (naturam humanam), ut suis viribus *semel* in origine suae creationis acceptis, possit per liberum arbitrium, nihil *ulterius* adjuvante illius gratia qui creavit, domare et exstinguere omnes cupiditates, tentationesque superare. Und abermals schreibt Augustinus (ep. 178. n 1): Tantum audent infirmitati humanae tribuere potestatis, ut hoc solum ad Dei gratiam pertinere contendant, quod cum libero arbitrio et non peccandi possibilitate creati sumus, et Dei mandata quae a nobis implerentur accepimus; *caeterum* ad eadem mandata servanda et implenda nullo divino adjutorio nos egere. Necessariam vero nobis esse remissionem peccatorum, quia ea quae a nobis in praeteritum malefacta sunt, infecta facere non valemus. Cavendis autem futuris vincendisque peccatis, omnibusque tentationibus virtute superandis, sine ullo *deinceps* adjutorio gratiae Dei naturali possibilitate humanam sufficere voluntatem. Ähnlich sind dem Tridentinum die peccata quotidiana solche, in welche die Heiligen quandoque, hie und da (sess. 6. cap. 11) oder frequentius, öfters (sess. 14. cap. 5) fallen. Übrigens mochte man selbst das zur Verhütung von Todsünden mitzutheilende adjutorium als quotidianum auch deshalb bezeichnen, weil die zum Siege über schwere Versuchungen für die Gläubigen nöthige Hilfe factisch durch jenes adjutorium geleistet wird, welches zugleich den Handlungen ihren übernatürlichen und verdienstlichen Wert verleiht und so zu jeder einzelnen übernatürlichen Thätigkeit von obenher dem Menschen zufließt.

[1]) Ep. augustin. 181. n. 7.

[2]) *Nominem etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adjutorium Dei perseverantiam bonae conversationis acceperit.* Quod ejusdem pontificis in eisdem paginis doctrina confirmat, dicens: Nam quamvis hominem redemisset a praeteritis ille peccatis, tamen sciens iterum posse peccare, ad reparationem sibi, quemadmodum posset illum et post ista corrigere, multa servavit, quotidiana praestans illi remedia, quibus nisi freti confisique nitamur, *nullatenus humanos vincere poterimus errores. Necesse est enim,* ut quo auxiliante vincimus, *eo iterum non adjuvante vincamur.* (Sedis apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei, cap. 6. n. 7).

Ist das nicht deutlich genug geredet? Gewiss, wie jene früheren nachgelassenen Sünden nicht etwa bloß natürlich gute Werke, sondern eigentliche Sünden waren, so sind nach dem Gedanken der obersten Richter in Glaubenssachen die humani errores, denen kein Gerechter aus sich selbst entrinnen könnte, eigentliche Sünden und zwar schwere Sünden, worauf ja der Satan und die fleischlichen Gelüste zumeist und an sich ausgehen.

Überdies höre man den 10. Canon des 2. Concils von Orange. Ihm gemäß müssen den göttlichen Beistand auch die Wiedergeborenen und Heiligen immer sich erflehen, auf dass sie zu einem guten Ende gelangen oder im guten Werke ausdauern können[1]). Im ersten Theil des Canons wird die Beharrlichkeit im Gnadenstande nach ihrem Endpunkt, im zweiten nach Mittel oder Bedingung angegeben; in beiden aber erscheint das die Gotteshilfe erheischende Beharren nicht, wie man auf der Gegenseite wähnt, auch als beliebiger einzelner Act, wodurch jemand beharren will, sondern als thatsächliche Verwirklichung der Ausdauer bis zum Ende.

Wohl treffen wir mit den Stellen, welche die moralische Hilfsbedürftigkeit zum Beharren ausdrücken, oft vermischt auch solche, welche die physische Nothwendigkeit der Gnade zu jedem einzelnen Heilsact lehren; nicht selten wird auch im allgemeinen das Unvermögen des Menschen durch derlei Texte und Wendungen erwiesen, die theils auf die moralische Schwäche, theils auf unser physisches Nichtkönnen hindeuten[2]). Allein was folgt daraus? Doch nicht, dass die erwähnte moralische Schwäche abzuleugnen, sondern dass vielmehr beides göttlich geoffenbarter und gegenüber der vielumfassenden pelagianischen Impeccanz kirchlich verfochtene, wenn auch noch nicht mit wissenschaftlicher Classificierung scharf auseinandergehaltene, Wahrheit sei: sowohl das durch die Schwierigkeiten, vornehmlich die Begierlichkeit, gebildete Unvermögen, ohne Hilfe auf

[1]) Adjutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare.

[2]) Diese zweifache Bemerkung gilt mehr oder weniger ungefähr auch von den oben angeführten Stellen. Um bei den vorhin genannten auctoritates sedis apostolicae zu bleiben, vergleiche man zB. in erster Hinsicht mit dem angezogenen cap. 6. n. 7. das cap. 8. n. 9, in zweiter das cap. 9. n. 10 oder das cap. 12. n. 14.

die Dauer von schwerer Sünde frei zu bleiben und so in der zutheil gewordenen Gerechtigkeit zu beharren, wie auch die physische Unfähigkeit, ohne Gnade irgend einen für unser übernatürliches Ziel verdienstlichen, selbst den leichtesten, Act zu setzen. Daran darf man um so weniger rütteln, als nach der obigen Darlegung jenes moralische Unvermögen des Menschen und Gerechten entweder einzeln und für sich oder doch an erster Stelle und somit offenbar als selbständiges und allgemein giltiges Argument in der christlichen Vorzeit ausgesprochen wird. Bekanntlich verwertet insbesondere der hl. Augustinus den aus dem überwiegenden Einfluss der Begierlichkeit hergenommenen Beweisgrund für das menschliche Unvermögen in einem derart ausgedehnten und nachdrücklichen Maße, dass es zuweilen scheinen könnte, er wisse neben jener moralischen Impotenz des Menschen überhaupt von keiner andern[1]).

Noch sind einige andere ebenso interessante als bedeutungsvolle Beweisquellen zu erschließen übrig, wie auch die Einwände zu erledigen. Indes wollen wir durch die Länge unserer jetzigen Auseinandersetzung den geneigten Leser nicht ermüden. Also davon das nächstemal.

---

[1]) Siehe zB. de gratia et libero arbitrio c. 4. n. 8. 9. c. 10. n. 22.

Recensionen.

Neumen-Studien. Abhandlungen über mittelalterliche Gesangstonschriften von Oskar Fleischer. Th. I. Ueber Ursprung und Entzifferung der Neumen. Leipzig, F. Fleischer, 1895.

Dr. O. Fleischers Neumenstudien bilden den ersten Theil eines größeren Werkes über die Noten und Tonschriften des Mittelalters. Bei seinen Studien über diesen Gegenstand kam der Herr Verfasser zu dem Resultat, dass die bisherigen Forschungen theils unvollständig, theils unrichtig in ihren Ergebnissen seien, und sah sich dadurch veranlasst, einen neuen Weg zu bahnen. Geben wir zunächst eine kurze Übersicht über den Inhalt. Cap. I behandelt Geschichte und Ziele der Neumen-Forschung. Die bisherige Neumen-Forschung hat es nicht zu haltbaren Resultaten gebracht, da sie keine Erklärung der Neumen aus sich selbst heraus zu finden vermochte ohne Zuhilfenahme späterer Übertragungen. Eine solche Entzifferungsmethode ist nur an der Hand der Vorgeschichte der Neumen zu finden und als richtig nachzuweisen. Mit dem zweiten Capitel geht der Verfasser zur Untersuchung dieser Vorgeschichte über. Die Neumen sind aus der Cheironomie, d. h. der Kunst, durch Handbewegungen die Musik zu leiten, entstanden und sind nichts anders als die graphische Darstellung der cheironomischen Bewegungen. In der christlichen Kirche, so führt das dritte Capitel aus, war die Cheironomie vor allem zur Leitung der Recitation und Psalmodie bestimmt. Die Recitation ist aus dem Accentus, dem Sprachzugesang, erwachsen; ebenso sind die Neumen aus den Accenten, den Bezeichnungen des Sprachzugesanges hervorgegangen. Die folgenden fünf Capitel behandeln die Recitation und ihre Zeichen

bei den Indern, den alten Griechen und Römern, den Armeniern, den Griechen und den Lateinern des Mittelalters. Mit dem neunten Capitel kommt der Verfasser zur Kernfrage nach der tonlichen Bedeutung der Neumen, untersucht dann das sog. Pneuma und die Accentus ecclesiastici und findet endlich in dem sog. Gruppenneuma den Schlüssel zur Entzifferung der Neumen. Der Grund für das Aufhören der Neumation ist nach dem Verfasser der im 10. Jahrhundert erfolgende Übergang von der accentischen Recitation zur concentischen Cantillation. Das Durchgangsglied bilden die Sequenzen.

Es ist nicht ganz leicht, sich ein sicheres Urtheil über die verschiedenen vom Verfasser aufgestellten Theorien und Hypothesen zu bilden. Zunächst fehlt es der Darstellung im allgemeinen an Klarheit und Schärfe, und es ist bisweilen schwer, sich genau über den Gedankengang des Verfassers klar zu werden. Ferner ist der Umstand zu beachten, dass dieser erste Theil im allgemeinen nur Resultate gibt, deren Begründung vielfach dem zweiten Bande vorbehalten ist. Dennoch läßt sich schon jetzt über das Ganze und auch für manches einzelne ein Urtheil gewinnen, und einige Punkte wenigstens verdienen, dass wir etwas näher auf sie eingehen.

Zunächst können wir die Ansicht des Herrn Verfassers über den Wert der bisherigen Neumenforschung nicht theilen. Die Frage, ob die Neumen mehr bezeichneten, als man bisher annahm, d. h. ob die Neumen nicht nur *relative*, sondern auch *absolute* Tonhöhen (und eventuell einen bestimmten Taktrhythmus) angaben, läßt sich nur auf Grund der *Thatsachen* lösen. A priori die Forderung stellen, die Neumen müssten so genaue Angaben machen, geht nicht an. Nun steht aber der Ansicht, dass die Neumen mehr als relative Tonhöhen bezeichneten, die Tradition entgegen, soweit sie sich zurückverfolgen läßt, wie Dr. F. selbst angibt. Diese Tradition geht aber bis in die Zeit zurück, wo die Neumen noch in allgemeinem Gebrauch waren, und kann nur durch den durch Thatsachen geführten evidenten Beweis des Gegentheils beseitigt werden[1]).

---

[1]) Es scheint uns ein Widerspruch darin zu liegen, dass F. einerseits annimmt, man habe im 10. Jahrhundert bereits nicht mehr die Bedeutung der Neumen gekannt und verstanden, anderseits aber die reichen und schwierigen Melodien des Concentus, die damals entstanden sein sollen, in solchen Neumen aufgeschrieben. Ebenso scheint uns der Verf. seine eigenen Aufstellungen umzustoßen, wenn er (S. 117 f.) zur Entzifferung der Notker'schen Sequenzen eine spätere Übertragung auf Linien benutzen will, nachdem er im ersten Capitel diese Methode als verfehlt und unzulässig bezeichnet hat.



Wichtiger aber noch als die Tradition scheint uns ein anderer Grund zu sein. Wir finden im 10. u. 11. Jahrhundert, der Zeit, in welcher nach Dr. F. die reichen Gesänge des älteren Chorals entstanden sein sollen, an den verschiedensten Punkten Europas Antiphonarien[1]), welche in verschiedenen neumatischen Notationen die gleichen Gesänge enthalten, gleich wenigstens insofern als die Zahl der Noten, ihre Gruppierung, die allgemeine Bezeichnung des Tonganges durch Angabe der relativen Tonhöhe übereinstimmen. Vom 11. Jahrhundert an finden wir wieder in verschiedenen Gegenden, hier früher, dort später, Melodien auf ein Liniensystem notiert, die unter sich bis auf Kleinigkeiten übereinstimmen und wieder in Zahl, Gruppierung und Angabe des Tonganges mit den früheren Melodien stimmen. Zwischen beiden finden sich mannigfache Übergangsstufen, deren interessanteste wohl die sogenannten bilinguen Codices sind, d. h. Handschriften, die nach der Anweisung der Musica enchiriadis die genaue Tonhöhe der Neumen durch beigesetzte Buchstaben zum Ausdruck bringen[2]). Aus diesem thatsächlichen Befund muss man den Schluss ziehen, dass die Melodien der notierten Handschriften im wesentlichen den Gesang bieten, welcher in den neumierten Handschriften niedergelegt ist, denn anders läßt sich wohl das gleiche Resultat, welches eine große Anzahl von einander unabhängiger Übertragungen ergeben, kaum erklären. Da wir aber schon im 10. Jahrhundert den in den neumierten Handschriften niedergelegten Gesang über ganz Europa verbreitet finden, so müssen wir seine Entstehung mindestens 100 bis 200 Jahre zurückverlegen. Noch weiter führt die Combination des gregorianischen mit dem ambrosianischen Antiphonar. Sie zeigt zwei Arten des Gesanges, die in engster Verwandtschaft stehen, aber durchaus nicht identisch sind. Da nun die mailändische Kirche wie ihr Sacramentar, so auch ihr Antiphonar wohl kaum nach Gregor dem Großen von der römischen Kirche herübergenommen hat, so wird dadurch der Ursprung noch weiter zurückverlegt[3]).

Diese Erwägungen berechtigen, so scheint es, dazu, die bisherige Neumenforschung etwas höher zu stellen, als es Dr. F.

---

[1]) Es handelt sich hier wie bei allem Folgenden nur um den Antiphonarius *missae*, unser jetziges Graduale.

[2]) Dahin gehört auch der Cod. von Montpellier, der nicht, wie Dr. F. auf S. 19 angibt, dem 9., sondern frühestens dem 10. Jahrhundert angehört. Umgekehrt muss Cod. 359 von St. Gallen spätestens dem 10. Jahrhundert zugewiesen werden.

[3]) Neues Licht in diese Frage wird die für den nächsten Band der Paleogr. mus. v. Solesmes angekündigte Ausgabe des Mailänder Antiphonars bringen.

thut, und neuen Versuchen der Entzifferung mit Vorsicht zu begegnen.

Doch es ist ja gerade der Zweck der ‚Neumen-Studien', ein neues System der Erklärung aufzustellen und als richtig nachzuweisen, und zwar soll dies auf breitester Basis mit Hilfe der in solchen Untersuchungen besten Methode, d. h. nach den Principien der philologischen und historischen Kritik geschehen. Diese Absicht ist durchaus lobenswert und eine Untersuchung des Zusammenhanges der lateinischen Neumation mit den griechischen und orientalischen Tonschriften ist an sich eine sehr verdienstvolle Arbeit. Doch will uns scheinen, der Herr Verfasser habe bei diesem Unternehmen einigen fundamentalen Forderungen der von ihm angewandten Methode zu wenig Rechnung getragen, um zu haltbaren Resultaten gelangen zu können. Zunächst scheint uns der synthetische Weg zu früh eingeschlagen zu sein. Ein in allen Theilen begründetes Gesammtresultat läßt sich nur gewinnen, wenn die einzelnen Elemente, die in Betracht kommen, genügend erforscht und klar gestellt sind. Das scheint uns aber bei Dr. F's Arbeit zu wenig der Fall zu sein. Es müßte zunächst für jedes der verschiedenen Völker, die F. behandelt, die Geschichte seiner Recitation und der zugehörigen Schrift auf Grund der Originalquellen unter Berücksichtigung der historischen und culturellen Entwicklung untersucht und die Resultate mit ihrer Begründung dargelegt werden, ehe eine zu soweit gehenden Schlussfolgerungen, wie sie Dr. F. zieht, führende Synthese möglich wäre. Bei der lateinischen Neumation des Mittelalters speciell sind noch gar manche Einzeluntersuchungen nöthig, ehe zB. der Wert und die Tragweite eines Documentes, wie es die Neumentafel von Montecassino bietet, genügend beurtheilt werden kann. Auch lassen sich in dieser Frage brauchbare Ergebnisse kaum gewinnen ohne eine ziemlich eingehende Kenntnis der Geschichte und Praxis der katholischen Liturgie, und diese geht dem Verfasser durchaus ab. So kommt er zu so gewagten Hypothesen und falschen Auffassungen wie die, dass im Alterthum und früheren Mittelalter in der christlichen Kirche nur die Psalmodie und die daraus als ‚abgeblasste, verkommene Form' (S. 126) sich ergebende Recitation geherrscht hätten, über die erst im 10. u. 11. Jahrhundert der Concentus mit Hilfe der Sequenzen den Sieg davongetragen hätte. Wer nur einigermaßen die historische Entwicklung und Praxis der Psalmodie eines liturgischen Chores kennt, wird diese Annahme für unmöglich ansehen. Auch vermöchte ein solcher wohl kaum die Nothwendigkeit eines Dirigenten einzusehen, der durch cheironomische Bewegungen die Recitation und Psalmodie leiten müsste. Über die Theorie des Gruppen-

Neumas ein Urtheil zu fällen, wird erst am Platz sein, wenn der Herr Verfasser Proben seiner Neumen-Entzifferung vorlegt; vorläufig will es uns scheinen, dass Dr. F. mit dieser Ansicht sich auf einem Irrwege befindet.

Hoffen wir, dass der zweite Band sich mehr mit Specialuntersuchungen und der Publication wichtiger Denkmäler befasst und die methodischen Fehler vermeidet, welche zu unhaltbaren Resultaten führen müssen.

Beuron. P. H. Plenkers O. S. B.

Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung. Eine Kritik der mechanisch-monistischen Anthropologie. Von Dr. C. Gutberlet. Paderborn, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh. 1896. IV. 620 S. gr. 8.

Plan und Zweck des angezeigten Werkes bezeichnet der Verfasser selbst mit folgenden Worten: ‚Die vorliegende Schrift bildet den zweiten Theil unseres „mechanischen Monismus", insofern sie die mechanisch-monistischen Auffassungen vom Mikrokosmus einer eingehenden Kritik unterzieht, nachdem in jenem früheren Werke diese irrigen Auffassungen in Betreff des Makrokosmos einer Beurtheilung unterzogen worden. Es könnte also der Titel auch lauten: Der mechanische Monismus, zweiter Band‘. Es behandelt also jenes Werk die mechanisch-monistische Kosmologie, dieses die mechanisch-monistische Anthropologie, so jedoch, dass bei diesem nicht wie bei jenem dem kritischen Theil ein thetischer hinzugefügt wurde, was umsomehr gerechtfertigt erscheint, als die Behauptungen und Scheinbeweise der Gegner mit einer allseitigen Gründlichkeit und Ausführlichkeit widerlegt werden, welche schon in der Kritik die positive Wahrheit zu voller Geltung bringen. Überhaupt lässt sich von diesem neuesten Werk des verdienten Gelehrten alles wiederholen, was in Bezug auf dessen ‚mechanischen Monismus‘ ein so competenter Beurtheiler wie C. Braun gesagt hat, der selbst in der zweiten Auflage seiner Kosmogonie geleistet, was er an Gutberlet lobend hervorhebt: er kämpft gegen wirkliche Gegner und zwar mit deren eigenen, neuesten Waffen, nicht gegen die Genossen des eigenen Lagers[1]).

Den Ausdruck Materialismus sollte man nach einer treffenden Bemerkung Feuchterslebens eigentlich gar nicht gebrauchen, weil er die Vorstellung eines philosophischen Systems weckt, während der Materialismus doch nur der gänzliche Mangel philosophischer Bil-

[1]) S. diese Zeitschrift 1894 S. 515.

dung ist. Der Ausdruck wird nun freilich selbst von Materialisten vermieden, vielleicht aus dem von Feuchtersleben angegebenen Grunde, aber die Sache ist geblieben und heißt jetzt Mechanismus und um des philosophischen Renommés willen mechanischer Monismus. Im diametralen Gegensatz steht diese Richtung mit der Teleologie; die Zweckstrebigkeit wird zu einer sogenannten Zweckmäßigkeit herabgedrückt; aber was Trendelenburg in Bezug auf Spinoza sagte, lässt sich hier wiederholen: ‚Die Misshandlung des Zweckes, des edelsten aller Naturbegriffe, rächt sich in den Folgen'[1]. Wie Aristoteles nach dem Ausdruck Trendelenburgs die Natur mit dem Zweck verklärte, hat unser geistesstolzes Jahrhundert durch die wahrhaftigste Misshandlung aller hohen und edeln Begriffe die Natur in ihrer höchsten Spitze, der Menschheit, gelästert und entehrt, mit aller Anstrengung das Erhabene in den Staub gezogen und, ohne zu wissen und zu wollen, jedem aufrichtig Suchenden durch die abschreckende Häslichkeit und Gemeinheit solcher Consequenzen die Falschheit der Prämissen und damit den Weg zur Wahrheit gezeigt. Mit Recht hebt G. öfters diese Gemeinheit hervor, zu welcher sich packende Illustrationen aus dem neuesten Buche des Thiergartendirectors Wilhelm Haacke liefern ließen. Dieser Philosophie sieht man es an, dass sie keine Magd der Theologie ist, sondern aus dem zoologischen Garten kommt; ihre thierische Abstammung macht sie freilich zu solchem Dienst unfähig.

G. behandelt zuerst die Descendenztheorie mehr im allgemeinen, dann mit speciellerer Bezugnahme auf den Menschen. Im allgemeinen Theil werden die bekannten Stützen der Descendenzlehre besprochen: Geologie, Systematik, rudimentäre Organe, embryonale Entwicklung, Paläontologie, Mimikrie, Kampf ums Dasein, Vererbung, Variabilität. Die Widerlegung ist zum großen Theil gegen Spitzer gerichtet und nicht selten dessen Gesinnungsgenossen entlehnt, welche ja bekanntermaßen die Widerlegung ihres Systems im Sinne des Princips von der Theilung der Arbeit eifrig selbst betreiben. Das Hauptaugenmerk Gs ist auf die Zurückweisung rein mechanischer Entwicklung im Gegensatz zur teleologischen gerichtet, somit mehr gegen den Darwinismus und dessen Spielarten als gegen die Descendenz überhaupt. Die Möglichkeit der letzteren will er nicht ausgeschlossen wissen, sofern nur ein von einer Intelligenz aufgestelltes Entwicklungsgesetz, ein innerer Entwicklungstrieb, eine in den niedrigsten Species bereits gegebene Anlage der Stammesdifferencierung angenommen wird. Gewiss wird auf solche Weise das eigentlich vernunft- und glaubens-

---

[1]) Logische Untersuchungen³ 2. Bd S. 44.

widrige Element der Entwicklungslehre eliminiert, und man kann in diesem Vorgehen ein Beispiel der von Braun an G. gerühmten Maßhaltung erblicken. Immerhin halten nicht minder achtbare Autoritäten dafür, es werde auf diese Weise das Princip vom hinreichenden Grunde nur mit Rücksicht auf die Zweckursache gewahrt, in Ansehung der bewirkenden aber verletzt oder wenigstens der wesentliche Unterschied der Dinge gefährdet. Übrigens weist G. wiederholt darauf hin, dass gerade die ‚schönsten' paläontologischen Reihen die Herrschaft des Zweckes am schlagendsten beweisen, während ihre — nicht existierende — Menge und Vollständigkeit höchstens die Möglichkeit der Descendenz offen ließe. Die hier obwaltende Verschiedenheit der beiderseitigen Position kann nicht genug hervorgehoben werden: Die allgemeine Abstammung der höheren Lebewesen von niederen macht eine ungeheuere Menge von Zwischenformen nöthig, deren Auffindung nichts weiter als eine Bedingung für die Möglichkeit der Abstammungshypothese wäre; das absolute Fehlen der Zwischenformen für die erdrückende Mehrheit der jetzt existierenden Organismen ist nach dem darwinistischen Princip, welches aus dem Fehlen der höheren Organismen in den älteren geologischen Schichten, auf deren Nichtexistenz in der entsprechenden Zeitperiode schließt, ein Beweis für deren absolute Nichtexistenz; also sind die Brücken abgebrochen, und zwar auch für die Organismen, für welche Zwischenformen gefunden sein sollen; denn wenn im allgemeinen keine Entwicklung möglich ist, können die wenigen Zwischenformen nur systematische, nicht genetische Bedeutung haben. Zudem darf nicht außeracht gelassen werden, dass in jenen paläontologischen Reihen die Entwicklung innerhalb der Species oder die Spielarten- und Rassenbildung einen Raum beansprucht. ‚Man sieht leicht, dass, wenn auch diese vermittelnden Übergänge sich überall und auf allen Punkten der Organismenwelt nachweisen ließen, damit nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit einer allmählichen Umbildung gegeben wäre. Auch ohne Transformismus ließe sich dieses Gesetz der Stetigkeit als eine ideale Beschaffenheit der Welt, als ein von einer höheren Intelligenz intendiertes ästhetisches Gesetz auffassen. Dagegen reicht es hin, dass auch nur an einem Punkte die Stetigkeit der Übergänge durchbrochen ist, und die allmähliche Umbildung der Darwinisten ist unmöglich'.

Besonderes Interesse bieten die Erörterungen über Mimikrie und Instinct, welche mit öfterer Bezugnahme auf die wertvollen Arbeiten Erich Wasmanns ‚Der Trichterwickler' und ‚Die zusammengesetzten Nester und gemischten Colonien der Ameisen' geführt werden. Was dieser fleißige Forscher, bei welchem das unermüdliche Sammeln scheinbar unscheinbarer Thatsachen und Einzelheiten

mit großartiger und scharfsinniger principieller Auffassung und Erörterung Hand in Hand geht, dem ersteren seiner genannten Werke als Motto vorgesetzt hat: ‚Willst du Gottes Größe ahnen, Erforsche treu sein kleinstes Werk‘, das zeigt sich auch hier: Die sogenannten Kleinigkeiten haben tiefe Bedeutung, sie weisen weit und hoch über sich hinaus, bis zu dem ‚edelsten aller Naturbegriffe‘, dem Zweck und Urheber der Natur.

Einen interessanten Abschluss findet der allgemeine Theil in der Abhandlung ‚Darwinismus und Spiritismus‘. Nachdem der Darwinist Spitzer die intelligente Weltursache ein Gespenst genannt hat, kommt Du Prel, das ‚enfant terrible‘ des Darwinismus und beweist, dass der Darwinismus mit logischer Nothwendigkeit zum Spiritismus führe, dass aus organischen Stoffen Organismen und aus diesen Spirits werden und werden müssen. Wie Epping und Braun dem Dilettanten Herrn Baron Du Prel ‚ein bischen mehr solide Wissenschaft‘ gewünscht, als sie seine Einfälle über den Kreislauf im Kosmos in ihrer Nichtigkeit zeigten, erklärt G. dessen ‚mit den glänzendsten Farben gezeichnete Prophezeiungen über die darwinistisch-somnambulisch-spiritistische Zukunft‘ für ‚ein luftiges Phantasiestück‘. ‚Selbst die Darwinisten, ja diese am meisten, werden sich über solche Phantasien lustig machen, aber eigentlich hätten sie am wenigsten Ursache, ein auf Grund ihrer Principien construiertes Zukunftsbild zu desavouieren‘. Denn ‚sein Grundgedanke ist unanfechtbar: Die Entwicklungslehre kann bei dem jetzigen Stadium ohne Inconsequenz nicht stehen bleiben‘.

Der zweite Theil, über Ursprung und Entwicklung des Menschen im besonderen, beginnt mit einer Kritik der originellen Theorie Snells von der Abstammung des Thieres vom Menschen. Dessen antidarwinistische Descendenztheorie widerlegt die meisten darwinistischen Postulate; wenn also auch bei dieser Gelegenheit manches schon Gesagte wiederholt werden musste, ‚so ist es doch von Interesse, unsere Anschauungen durch einen Mann unterstützt zu sehen, der auf einem ganz anderen Standpunkte steht wie wir, dem man nicht theologische Voreingenommenheit vorrücken kann, der in den exactesten aller Wissenschaften, in Mathematik und Physik, Bedeutendes geleistet und veröffentlicht hat‘. Snell selbst hat erklärt: ‚Ich glaube nicht an den Darwinismus, weil ich an die Wissenschaft glaube‘. Im Gegensatz zur darwinistischen Zufallstheorie ist an ihm ‚das strenge Festhalten am Causalgesetz‘ zu rühmen. Die Entwicklung erklärt er durch die ursprüngliche Anlage der niedersten Organismen zur Menschwerdung. Diese Anlage muss aber doch, ebenso wie jedes Naturgesetz, etwas Wirkliches sein, eine Fähigkeit oder Kraft, welche dem Wesen und der Wesenheit eigenthümlich

ist. Bei der ontogenetischen Entwicklung bietet diese Anlage keine Schwierigkeit; denn die Wesenheit, deren Eigenthümlichkeit jene Kraft oder Anlage ist, ist von Anfang an gegeben. Wenn man aber eine solche Anlage für die phylogenetische Entwicklung annimmt, scheint das Causalitätsprincip nur mit Preisgebung des Artunterschieds festgehalten werden zu können. Es kann also eine wirkliche Anlage zur Menschwerdung im eigentlichen Sinne nicht bestehen; und insofern sie irgendwie wirklich wäre, würde daraus folgen, dass die Thiere zurückgebliebene Menschen seien.

Es werden sodann die vielen missglückten Versuche, den Urmenschen, heiße er nun Menschenaffe oder Affenmensch, aufzufinden und das Schicksal der isolierten Kinder wird besprochen. Letzteres ist offenbar ebenso wie dasjenige mancher Völker als Degeneration aufzufassen, wozu noch der Umstand kommt, dass nicht immer die Isoliertheit den Anstoß zur Verkümmerung gab, sondern gewiss auch oft umgekehrt geistige oder körperliche Gebrechen die Isolierung veranlassten.

Von nun an lenkt der Gang der Untersuchungen in weitere Bahnen ein und wendet sich jenen Partien zu, welche das geheiligte Reich der specifisch-menschlichen Eigenthümlichkeiten umfassen: Seelenleben, Sprache, Familie, Sittlichkeit und Religion. Es entfaltet sich hier der ganze Reichthum der kostbaren Gaben, welche der gütige Schöpfer unserem Geschlechte mitgetheilt, es zeigt sich aber auch auf der anderen Seite die ganze Erniedrigung unseres Geschlechts, welches lieber aus dem Schlamme als aus Gottes Händen hervorgegangen sein will. Oft gibt G. seiner Entrüstung Ausdruck; mit Recht, denn es gibt Fälle, in welchen die Männer der ‚Wissenschaft‘ sich nicht nur der Naivität des gewöhnlichen Mannes entschlagen, welche man als Unvollkommenheit eines unentwickelten Denkvermögens auffasst, sondern auch auf das angeborene Denkvermögen überhaupt verzichten zu wollen scheinen. In der That, wie immer es sich mit den nicht vernünftigen Lebewesen verhalten mag; sobald die Descendenz selbst vor dem Geistesleben nicht haltmacht, und das gar noch gestützt einzig und allein auf die Analogie eines im Bereiche des Nicht-Vernünftigen etwa möglichen Falles, ‚kann man sich einer Betrachtung über die Schwäche des menschlichen Geistes und die Gewalt, welche angewöhnte und angelernte Vorurtheile auf sein Denken auszuüben vermögen, nichtentziehen‘.

Von den überaus gründlichen Untersuchungen dieses Abschnittes, welcher die Hälfte des Buches, dreihundert Seiten einnimmt, sei die über den Ursprung der Sprache besonders hervorgehoben. Aus sorgfältiger Analyse des Wesens der Sprache als der Mittheilung von Gedanken, Urtheilen werden die traditionalistischen, nativi-

stischen und empiristischen Theorien über den Ursprung der Sprache zurückgewiesen. G. schließt mit Recht nicht jeden natürlichen Ursprung der Sprache aus, sondern nur jenen, welcher den Übergang vom thierähnlichen Zustand zur Vernunft bilden soll, wie zB. die blödsinnige Ansicht Häckels, die Sprache habe durch Abstraction die Vernunft gebildet, die Sprache selbst sei aus der Vervollkommnung des Kehlkopfs entstanden. Am eingehendsten ist die Kritik der empiristischen Theorien, welche vor allen anderen von Darwinisten cultiviert werden. Es wird nachgewiesen, dass weder Onomatopoiie noch die Sprache der Wilden noch der ‚synergastische Sprachschrei‘ der Entwicklungslehre irgend welche Stütze bieten. Selbst wirklich onomatopoietische Bildungen, mag es deren nun viele oder wenige geben, kennzeichnen sich als etwas anderes denn bloße Nachahmung thierischer oder anderer Naturlaute: Sie sind articulierte Töne, ‚selbst die rohesten Schallnachahmungen sind keine eigentlichen Naturlaute, sondern articulierte Töne, also menschliche Nachbildungen derselben, denn kein Hahn ruft ein articuliertes kikeriki, kein Kuckuck diesen seinen Namen‘. Der Mensch bildet ein onomatopoietisches Zeichen. ‚Aber nur die Vernunft kann solche Mittel zu solchem Zwecke anwenden. Die Nothwendigkeit der Vernunftthätigkeit bei der Onomatopoiie ergibt sich sodann zweitens aus der weiteren Anwendung jener schallnachahmenden Wurzeln, insbesondere auf Objecte, welche nur in naher oder entfernter Beziehung zu den ursprünglichen tönenden Gegenständen stehen‘. Überhaupt zeigt die Übertragung der Wörter auf andere als die ursprünglichen Gegenstände, die ausgedehnte Herrschaft der Analogie als Metonymie, Synekdoche, Metapher usw. — die Priorität der Vernunft vor der Sprache; denn nur die intellectuelle Auffassung der mannigfachsten und verwickeltsten Beziehungen, Verhältnisse und allgemeinen Gesichtspunkte kann die Bildung so ingeniöser Instrumente, wie es die kurzen und prägnanten Ausdrücke für all jene Dinge sind, erklären. Von äußerstem Interesse ist der Nachweis des staunenswerten Reichthums an Ideengehalt und künstlerischer Fertigkeit in der Sprache der ‚Wilden‘. ‚Wie bessere Bekanntschaft mit den wilden Völkern ihre angebliche Religionslosigkeit und ihren Mangel an sittlichen Vorstellungen als einen schweren Irrthum dargethan hat, so noch mehr in Betreff der Sprache‘. Die Sprache der Jaganer, des südlichsten Stammes der verschrieenen Feuerländer, hat mehrere Casus und drei Numeri, wozu beim Verbum noch ein vierter kommt: Singular, Dual, Trial, Plural. Das Verbum hat drei Tempora und viel mehr Modi als unsere Sprachen, nämlich drei Conjunctive, einen Fragemodus und Imperativ. Aus dem Grund-

stamme des Verbums kann wie im Semitischen ein Causativum und Reciprocum gebildet werden. Wie im Indogermanischen zwei Nomina, so können hier zwei Verba zu gegenseitiger Bestimmung mit einander verbunden werden, wodurch prägnante Kürze und eine gewisse Eleganz erzielt wird; zB. ‚Er sich wandte-sprach‘; ‚er wird lieben-geben‘ usw. Ähnliche und noch größere Vorzüge werden gezeigt in den Sprachen der von den Darwinisten am besten verleumdeten Hottentotten, Buschmänner und Eskimo. Von großer Bedeutung ist die diesbezügliche Bemerkung: ‚Dass die Sprache jener Völker besser ist als die Sprechenden, können wir unbedenklich zugeben. Dieselben stehen zum Theil auf so niedriger Stufe der Geistesentwicklung, dass sie jetzt solche Meisterwerke, wie sie ihre Sprachen darstellen, nicht schaffen könnten; dieselbe muss also aus besseren Zeiten stammen, dem jetzigen Geisteszustande muss ein vollkommener vorausgegangen sein. Denn dass jener Formenreichthum eine hohe Vollkommenheit ist, dass er nur das Product einer hohen geistigen Schöpferkraft sein kann, das muss jeder zugeben, der die älteren Gestaltungen unserer deutschen Sprache, noch mehr den Formenreichthum der indogermanischen Ursprache oder deren Töchter, des Sanskrit, des Griechischen, gegenüber der späteren Armut als einen hohen Vorzug ansieht. Dass das Sanskrit, das Gothische, das ältere Arabische vollkommener ist als das jetzige Hindostanische, das Neuhochdeutsche, das Neuarabische, unterliegt bei den Sprachforschern nicht dem geringsten Zweifel‘. Es wird dann die Schwierigkeit gelöst, welche sich daraus zu ergeben scheint, dass, je älter die Sprache, desto sinnlichere und concretere Bezeichnungen verwendet werden. Es gilt hier Ähnliches wie von der Poesie; ist ja doch auch die Sprache eine Darstellung des Übersinnlichen, nämlich des Gedankens, durch das Sinnliche: Gerade die sinnenfälligste und concreteste Darstellung des Geistigen und Abstracten trägt den Stempel des Genies; denn sie erhebt das Materielle gleichsam durch seine Vermählung mit dem Geiste.

Vernichtend ist die Kritik der synergastischen Theorie Noirées und Max Müllers, wonach der clamor concomitans oder der die Thätigkeit begleitende Sprachschrei den Ursprung der Sprache erklären soll. Das Aufstellen einer so erbärmlichen ‚Erklärung‘, welche wieder durch die Sprache die Vernunft erzeugt werden läſst, und zwar von Seite eines Gelehrten ersten Ranges wie Max Müller, bietet eine jener Veranlassungen zu Betrachtungen über die Schwäche des menschlichen Geistes.

Nicht minder anregend und belehrend sind die nun folgenden Untersuchungen über Familie, Sittlichkeit, Religion. Es zeigt sich hier die ganze Meisterschaft einer Methode, welche die minutiöseste

Beobachtung und Detailforschung mit dem großartigen Aufschwung einer alles beherrschenden Gesammtauffassung zu verbinden weiß. Alles, was wahrhaft menschlich und der Betrachtung des Menschen wert ist, um ihn von dem Gefühle seiner Würde zu durchdringen, von welcher er nach der Absicht des Schöpfers durchdrungen sein soll, wird hier mit wissenschaftlicher Genauigkeit und doch zugleich mit lebensvoller Frische sozusagen nach der Natur gezeichnet; aus der Menschheit selbst, ihrer Geschichte, ihren Denkmälern wird der Schatz ihres Wesens erhoben; der Verfasser folgt ihren Spuren nicht nur auf dem Schauplatz weltbewegender Ereignisse, sondern auch auf verborgenen Pfaden, in die Hütten der Naturvölker, an die Stille des häuslichen Herdes. Überall tritt ihm der König der Schöpfung entgegen, überall weiß er dessen Adel und unauslöschliche Würde zu entdecken, zu würdigen und gegen die Verunglimpfungen entarteter Epigonen siegreich zu vertheidigen. So steht denn das Bild des Menschen vor uns mit allen Zeichen seiner Würde, die seiner hohen Abstammung und seinem erhabenen Ziele entsprechen, mit Macht und Ehre gekrönt, ein vernünftiges, freies, sittliches, religiöses Sinnenwesen, all diese Titel nicht verunstaltet, missdeutet und in den Staub gezogen nach Art der Philosophaster von heute, sondern wie ebenso viele Edelsteine in der Fassung lichtvoller Darstellung zu einer Königskrone vereinigt, deren kostbarstes Juwel die Religion ist, jene wichtigste Angelegenheit des Menschengeschlechts, die einzige Erklärung aller ‚Welträthsel', der letzte Grund aller ‚Weltphänomene'.

Das besprochene Werk ist von allen philosophischen Monographien Gs das umfassendste und macht den Eindruck einer abschließenden Abrechnung mit allen Gegnern, denen der Verfasser in jahrelangem Kampfe mit so großem Geschick und Erfolg entgegentrat. Möge es eine nicht geringere Verbreitung finden als die Werke derjenigen, gegen welche es gerichtet ist, wenigstens innerhalb der Kreise, denen alles an der Eröffnung so reicher Hilfsquellen gelegen sein muss. Beda Kinz S. J.

Bibel und Wissenschaft. Grundsätze und deren Anwendung auf die Probleme der biblischen Urgeschichte: Hexaëmeron, Sintflut, Völkertafel, Sprachverwirrung. Zugleich als Antwort auf den Artikel: ‚Grundsätzliches zur katholischen Schriftauslegung' von Dr. Franz Kaulen im ‚Literarischen Handweiser' 1895, Nr. 4 und 5. Von Dr. Aemilian Schöpfer, Prof. an der fürstbisch. theol. Diöcesan-Lehranstalt in Brixen. Brixen 1896. VIII + 280. 8°.

Veranlassung und Gegenstand vorliegender Abhandlung sind auf dem Titelblatt ausgesprochen und Theologen und Exegeten

deutscher Zunge auch anderweitig genugsam bekannt. Über Kaulens Artikel hatten sich bereits Professor Schanz im 2. Heft der biblischen Studien und Domcapitular Selbst im ‚Katholik' (1895, S. 552 ff.) geäußert: indessen sahen doch Freunde und Gegner einer ‚Antwort' des Angegriffenen selbst mit gespannter Erwartung entgegen. Die Abhandlung, deren Erscheinen durch ein Augenleiden des Verfassers sich verzögerte, liegt endlich vor.

Zunächst wird S. 12 der Streitpunkt in folgende Doppelfrage gefasst: ‚Darf der Exeget auf Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung hin α) vom sogenannten sensus obvius hierhergehöriger Schriftstellen, β) von der traditionellen Auslegung solcher Stellen oder vom einstimmigen Consens der heiligen Väter abweichen?' Verfasser beantwortet beide Fragen mit einem entschiedenen ‚Ja' und begründet seine Auffassung zuvörderst aus der Encyklika ‚Providentissimus' über das Studium der hl. Schrift. Während Kaulen einen Satz angezogen hatte, hebt Schöpfer alle einschlägigen Stellen hervor und beleuchtet sie einheitlich, so dass man am Schlusse des Capitels die wohlthuende Überzeugung gewonnen hat, dass die gegebene Erklärung den Gedanken des Schreibers der Encyklika wirklich voll und ganz widerspiegelt. Mit der gegebenen Erklärung aber stimmen offenbar die theoretischen Grundsätze über das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft, welche Dr. Schöpfer in der 1. Auflage S. 8—11 formulirt, die praktischen Regeln, welche er S. 11—14 der 2. Aufl. hinzugefügt hat, und endlich deren weitere Entwicklung, welche er hier zum erstenmal S. 17—19 den Grundsätzen und Regeln angliedert. Schritt für Schritt, als zum logischen Schlussstein jener Grundsätze, werden wir hinangeführt zu der Regel S. 19 f.: ‚Selbst angenommen, dass diesen (naturwissenschaftlichen) Theorien die Gewissheit abgeht, so verdienen sie dennoch bei der Erklärung der einschlägigen Schriftstellen ernste Berücksichtigung; denn nicht bloß gewisse, sondern auch wahrscheinliche Sätze können bei der Schrifterklärung behilflich sein. Es hängt aber vom Grade der Wahrscheinlichkeit ab, inwieweit man darauf Rücksicht zu nehmen hat. Das contradictorische Gegentheil eines sehr wahrscheinlichen, fast an Gewissheit streifenden Satzes kann nur einen niedern Grad von Wahrscheinlichkeit für sich haben. Wenn demnach eine Naturerkenntnis einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit besitzt, so ist es gewiss nur in geringem Grade wahrscheinlich, dass das Gegentheil davon wahr, dass es in der hl. Schrift enthalten, also Sinn einer Schriftstelle sei. Es wäre darum ebenso gewiss höchst ungereimt, dieses Gegentheil als zweifellosen Sinn der Schriftstelle auszugeben und sich bei

der Erklärung um die entgegenstehende Hypothese nicht zu kümmern'.

Von den Kirchenvätern wird der hl. Augustinus vernommen; von den Theologen Albertus Magnus, die hl. Bonaventura und Thomas von Aquin, denen von den späteren solche angereiht werden, welche das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Exegese ex professo behandelt haben. Aber auch die gegentheilige Ansicht von Bonfrère und Paulus Burgensis (genannt Rabbi Paulus) wird nicht verschwiegen. Das Decret des Tridentinum und dasjenige des Vaticanum werden im Anschluss an den Concilsreferenten Fürstbischof Gasser, an Cardinal Franzelin und an andere bewährte Theologen erklärt. ,In Sachen, die zum Glauben und zu den Sitten nicht gehören, ist der Exeget an eine in der Kirche auch noch so allgemeine, selbst durch den allgemeinen Väterconsens festgehaltene Auslegung nicht gebunden, und es ist ihm darum gestattet, von dieser Auslegung, also auch vom einstimmigen Consens der Väter abzugehen' (S. 110). Die von uns in Sperrdruck gegebene Negation ist bei Schöpfer in sinnstörender Weise ausgefallen. Wer S. 113 den Ausdruck ,glücklicher gewählt' habe, ob Dr. Schöpfer oder P. Granderath, darüber läst sich allerdings streiten.

Minder glücklich gewählt ist sicher die Überschrift des 5. Capitels: ,Die praktische Verwendung der aufgestellten Grundsätze.' Wer möchte errathen, dass da fast ausschließlich von der Galilei-Frage die Rede ist? Aber das Thema des Capitels ist allerdings glücklich gewählt und durfte unter keiner Bedingung mit Stillschweigen übergangen werden. Jenes unbequeme Ereignis ist eine wahre Gnade, welche Gott seiner Kirche erwiesen hat. Altmeister in der Kunst der Schriftauslegung sollten es häufig beherzigen und ihren Jüngern ebenso häufig in Erinnerung bringen. Es sollte für den Exegeten ungefähr das sein, was für den Christen die Erinnerung an die letzten Dinge: eine Mahnung zur Vorsicht und Duldsamkeit. ,Memento novissimorum, et desine inimicari' (Eccli. 28, 6). Wie ganz in diesem Geiste ist das schöne Citat aus Cardinal Meignan (bei Schöpfer S. 232)!

Wie der erste Theil der Abhandlung in 152 Seiten die allgemeinen Principien erörtert, so beschäftigen sich weitere 127 Seiten mit den im Kaulen'schen Artikel aufgeworfenen Specialfragen: Schöpfungsbericht, Sintflut, Völkertafel, Sprachenverwirrung. S. 225 geschieht der in unserem Genesis-Commentar S. 224—235 ausführlich dargelegten Thatsache Erwähnung, es sei heutzutage unter katholischen Exegeten die sententia simpliciter communis, die Sintflut dürfe als eine Überschwemmung aufgefasst werden, welche sich nicht über die ganze Erde erstreckte. Unsere Darlegung wurde,

wenn wir uns recht besinnen, von niemanden beanstandet und behält auch heute noch ihre volle Geltung. Doch auf Einzelnes wollen wir des weiteren nicht eingehen, schon um dem Leser die Freude am Buch nicht zu schmälern. Wir hörten wiederholt das Bedauern aussprechen, dass eine so tüchtige Erörterung in die Form einer Antwort auf einen Artikel gegossen sei, und darum wie dieser eine bloß ephemere Bedeutung beanspruchen dürfe. Die Form ward dem Verfasser durch die Verhältnisse aufgenöthigt. Die Arbeit selbst ist so klar und gediegen, dass sie bleibenden Wert beanspruchen darf. Bemerken wir zum Schlusse, dass die einzelnen Abschnitte des Handweiser-Artikels dem Texte einverleibt sind, so dass mit Hilfe der den Abschnitten vorgedruckten Ziffern der Leser sich den ganzen Artikel leicht zusammensetzen und so den Gegner selbst ins Verhör nehmen kann. Die Sprache ist ruhig und würdevoll: scharf sind nicht die Ausdrücke, sondern die Beweisführung. S. VII gibt Verfasser der Vermuthung Ausdruck, sein Buch werde die Controverse noch mehr in Fluss bringen: uns scheint es nicht unwahrscheinlich, dass seine ‚Antwort‘ vorläufig auch das ‚letzte Wort‘ bleiben werde.

Fr. v. Hummelauer S. J.

Questions actuelles d'Écriture Sainte par Le R. P. Joseph Brucker S. J. Paris (Victor Retaux) 1895 (X. 329 p.).

Das gerade jetzt aus Anlass der Kaulen-Schöpfer'schen Controverse in deutschen wissenschaftlichen Kreisen wachgerufene Interesse für wichtige Principienfragen der biblischen Exegese wird wohl die leider sehr verspätete Anzeige des obigen Buches einigermaßen erklären und rechtfertigen. Vergleicht man den Inhalt des Brucker'schen Buches mit der oben anerkennend besprochenen Schrift von Dr. Schöpfer, ‚Bibel und Wissenschaft‘, so erhält man einen Begriff, wie zahlreich die principiellen Fragen sind, welche die rege, allenthalben geführte Controverse über biblische Gegenstände nunmehr in den Vordergrund gestellt hat. In den beiden ersten Theilen, die mehr theoretischer Natur sind, behandelt Br. jene Fragen, die weit mehr als in Deutschland, gerade in Frankreich und England namentlich vor Veröffentlichung der Encyklika Providentissimus Deus die Geister in Erregung versetzten, nämlich: über die Natur und Ausdehnung der Inspiration, speciell über die Irrthumslosigkeit der Schrift und über die aus jenen Wahrheiten sich ergebenden Grundsätze für die biblische Apologie. Nur ein kleiner Anhang über die Lehre des hl. Thomas vom Ansehen der Väter in der Auslegung naturwissenschaftlicher und

historischer Bibeltexte fällt zusammen mit einer Partie der Schöpfer'schen Broschüre. Alle andern Fragen im ersten principiellen Theile dieser sind verschieden von den durch Br. erörterten Problemen. Die ernsten Schwierigkeiten, welche der richtigen, klaren Auffassung und Lösung der gestellten Fragen entgegenstehen, werden von allen anerkannt und durch die Thatsache bestätigt, dass trotz des redlichsten Bemühens volle Klarheit über sehr viele Punkte bisher nicht erreicht worden ist. Es wird sich daher empfehlen, wenn wir bei Besprechung des obigen Buches, soweit der gebotene Raum es gestattet, auch die Arbeit von Dr. Sch. in unsere Betrachtung hereinziehen und uns nicht bloß mit einem einfachen Referat begnügen, sondern zugleich, wenigstens über einige der in beiden Arbeiten versuchten Lösungen aufgeworfener Probleme, unsere Anschauungen unumwunden aussprechen.

Beide Schriften erweisen sich sofort als Gelegenheitsschriften und tragen die bei diesen gewöhnlichen, ja fast unvermeidlichen Mängel an sich. Brs Buch ist größtentheils eine Zusammenstellung schon früher in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichter Aufsätze, die nur in einigen Punkten eine Verbesserung und Erweiterung erfahren haben. Die beiden ersten Capitel des ersten Theiles über Natur und Wirkungen der Inspiration sind ganz neu hinzugefügt. Die sehr lose Verbindung zwischen dem theoretischen und speciellen Theil wird namentlich durch die in der ,deuxième partie' (S. 91 — 134) ausführlicher besprochenen praktischen Grundsätze für die biblische Apologie einigermaßen hergestellt. Aus diesem Abschnitte sei hier nur die von Br. mit großem Nachdrucke (S. 114—129) eingeschärfte Anweisung hervorgehoben, nach welcher der biblische Apologet, unter Benützung der von der Encyklika gegebenen Winke, bei gewissen Zahlen und Personennamen des A. T. in unseren jetzigen Bibeltexten, die ja nicht die Originale selbst sind, leichter Verwechslungen und Fehler zugeben könne. Jedenfalls ist diese Regel mit großer Vorsicht anzuwenden; denn in der praktischen Auslegung ganzer Texte oder Bücher erweist sie sich oft als ein zweischneidiges Schwert. Wir wollen uns hier nicht auf die Untersuchung einlassen, ob nicht schon einige von den durch Br. angeführten Beispielen bedenklich seien. In einigen über die Tragweite der Concilsdecrete jetzt vorliegenden Ausführungen (S. 71), welche, trügt uns die Erinnerung nicht, von früheren abweichen, lässt sich erfreulicher Weise der Einfluss der hierüber unterdessen vorgenommenen tiefern theologischen Untersuchungen (ds. Ztschr. 1886 S. 155 f.; 1894 S. 652 ff.) bemerken. Indessen hält Br. (S. 71 f.) immer noch an der Argumentation fest, auf deren Schwäche in ds. Ztsch. schon öfter hingewiesen worden ist, dass bei einer Beschränkung

der Inspiration auf einzelne Theile der hl. Schrift die Möglichkeit praktisch ausgeschlossen wäre zu bestimmen, was inspiriert, was nicht inspiriert sei. Solange nicht triftigere Beweise als die hier von Br. wiederholten beigebracht werden, wird die Stichhaltigkeit der ganzen Argumentation mit Recht bezweifelt werden können.

Dr. Schöpfer sah sich in die unangenehme Nothwendigkeit versetzt, sehr wichtige und schwierige Principienfragen im Drange einer von ihm nicht gesuchten Controverse zu behandeln. Dadurch werden manche sofort in die Augen springende Mängel seiner Schrift, welche sowohl die äußere Form als insbesondere die logische Anordnung und Klarheit der Beweisführung betreffen, auf billige Beurtheilung Anspruch erheben können. Wir sehen hier gerne von einer weitern Besprechung derselben ab, zumal da es bekannt ist, unter welch ungünstigen Verhältnissen in Folge eines körperlichen Leidens der Verf. gearbeitet hat.

Man kann es Dr. Sch. gewiss nicht verübeln, dass er gegen einen Angriff, der theilweise sehr scharf formuliert war, sich eingehend vertheidigt. Es verdient auch alle Anerkennung, dass er in seiner Erwiderung jede Gereiztheit unterdrückt und offenbar nur die Erkenntnis der Wahrheit zu fördern aufrichtig bestrebt ist. Indessen wie es nun einmal bei solchen Controversen zu gehen pflegt, auf beiden Seiten fallen Äußerungen, die über das richtige Ziel hinausgehen, es entstehen Missverständnisse, die in der ersten Erregung nur schwer behoben werden können. Wir wollen gewiss nicht leugnen, dass viele Ausdrücke der von Kaulen (Hdw. 1895 n. 4 u. 5) an Schs ‚Geschichte d. A. Tests' geübten Kritik der nöthigen Mäßigung entbehren. Jedem Kundigen erschien dieselbe wie ein Ausbruch lang verhaltenen Grolles, mit dem ein im akademischen Unterrichte ergrauter Gelehrter auf gewisse allmählich weiter um sich greifende ‚freiere' Anschauungen herabblickt, die rascher Hand mit althergebrachten und liebgewonnenen Erklärungen des hl. Textes aufräumen möchten. Da war es nöthig, unter der rauhen und stachelichten Schale den eigentlichen Kern der von K. vorgebrachten Bedenken auffindig zu machen. So wird zB. schwerlich jemand aus dem, was K. zu Anfang seiner Kritik über die von Sch. befolgte Methode sagt: ‚sonach dienen die profanen Wissenschaften hier in optima forma als Correctiv der hl. Schrift' die von diesem so schwer empfundene (S. 4) Anschuldigung herausgelesen haben, als wolle Sch. in Wirklichkeit auf Grund der Resultate profaner Wissenschaften die hl. Schrift des Irrthums zeihen. K. spricht auch hier von der Methode des Buches, durch welche objectiv und schon durch die äußere Disposition der beigezogenen Erkenntnisquellen der Eindruck erweckt wird, als sollte der hl. Text,

dessen Sinn vorher nicht nach den anerkannten hermeneutischen Grundsätzen genau festgestellt worden war, durch die profanen Wissenschaften sich meistern lassen.

Wir sind indes keineswegs gesonnen, uns als Anwalt der von K. beliebten Form seiner Kritik hinzustellen. Auch wo er unseres Erachtens im wesentlichen recht hat, schießen die Worte über das gesteckte Ziel vielfach hinaus und müssen begreiflicher Weise gerade dem so hart angegriffenen Gegner missverständlich sein. Kommen wir zur ersten in die Debatte gezogenen Principienfrage über die bei naturgeschichtlichen Stellen der Schrift zu befolgende Methode. Welche Stellung und Bedeutung können die Ergebnisse der profanen Wissenschaften in der theologisch-wissenschaftlichen Auslegung beanspruchen? Es scheint mir gänzlich ausgeschlossen, dass K. jegliche wie immer gestaltete Kenntnisnahme der von der Naturwissenschaft zu Tage geförderten Resultate beseitigen wolle. Er gibt ja den hermeneutischen Grundsatz zu, ‚dass eine Erklärung falsch ist, wenn sie feststehenden physikalischen Thatsachen widerspricht'. Er hält es ferner für eine Aufgabe des Theologen, ‚die von Seiten der Naturwissenschaften gegen die Göttlichkeit der hl. Schrift unternommenen Angriffe abzuweisen'. Beides schließt doch offenbar eine gewisse Kenntnisnahme der eventuell festgestellten Thatsachen und der gedachten Angriffe in sich. K. will, dass der Exeget zunächst und vorzüglich aus theologischen Erkenntnisquellen schöpfe, den Sinn der in Betracht kommenden Stellen möglichst genau fixiere, (wobei allerdings der negative Canon schon bestimmend einfließen kann, nichts gegen evidente physikalische Thatsachen aufzustellen)und dann wenn nöthig auch mit den mehr oder minder gesicherten Ergebnissen der profanen Wissenschaften sich abfinde, gegebenen Falles die von ihnen erhobenen Einwände widerlege. Man sieht, es handelt sich hier wiederum gerade um die Methode. Wir können nicht umhin, dem von K. betonten methodischen Grundsatz im wesentlichen beizupflichten. Wir leugnen keineswegs, dass der Exeget auch mit den durch Beobachtung durchaus sicher gestellten Thatsachen in der Natur sich vertraut machen soll, wir leugnen auch nicht, dass der Fortgang der Naturwissenschaften selbst die tiefere Erkenntnis mancher hermeneutischen Regeln gefördert hat, wir stellen nicht einmal in Abrede, dass in gewissen Fällen die Rücksichtnahme auf bloß wahrscheinliche Resultate der Naturwissenschaft für die positive Erklärung eines Textes mittelbar nützlich sein kann. Was wir aufrecht erhalten wollen, ist, dass trotz alledem die theologische Ermittelung des Schriftsinnes die allererste Stelle einnehmen, ja eine so bevorzugte Stelle behaupten soll, dass, was das methodische Verfahren angeht, die wahrscheinlichen Ergebnisse der Naturwissen-

schaften nur nebensächlich, und meistens nur um erhobene Schwierigkeiten zu beseitigen, in Betracht kommen können. Sollen wir ein allerdings sehr inadäquates Beispiel anführen, so wird den Naturwissenschaften ungefähr jene Stellung anzuweisen sein, welche die philosophischen Gründe bei einer dogmatischen Beweisführung beanspruchen können; nur mit dem Unterschied, dass natürlich die gesunde Philosophie noch viel größern Einfluss auf die Forschung des Dogmatikers nehmen wird. Jedenfalls aber bleiben wie die Philosopheme, so auch die naturwissenschaftlichen Resultate ein ganz äußerliches, rein negatives Kriterium der gelehrten theologischen Untersuchung.

Das ist es nun aber auch, scheint uns, was K. mit der von Sch. so sehr geschärften exclusiven Form seiner Worte ausdrücken will: ‚dass die Kenntnis der Naturwissenschaften nur dazu dienen solle, die von dieser Seite gegen die Göttlichkeit der hl. Schrift unternommenen Angriffe abzuweisen'. Wenn K. an anderer Stelle (S. 123) anscheinend ganz bestimmt und positiv die Berücksichtigung der Naturwissenschaften verwirft: ‚Wie sich zu den einzelnen Angaben die Geologen, die Paläontologen und die Vertreter aller andern Wissenschaften stellen wollen, das ist ihre Sache', so hängt das, wie aus dem Folgenden sich ergibt, mit seinem den sog. Resultaten jener Wissenschaften entgegengebrachten, gewiss nicht ganz ungerechtfertigten Misstrauen zusammen und schließt principiell die Herbeiziehung solider, von ausgezeichneten Gelehrten zu Tage geförderter Ergebnisse nicht aus. Sucht K. doch selbst beispielsweise (S. 122) eine Bestätigung seiner Auffassung der Sprachverwirrung in den Anschauungen anerkannter wissenschaftlicher Größen. Gemäß dieser Methode nun müssten die in Frage kommenden Capitel des Sch'schen Buches, welche nicht bloß bei K. Anstoß erregt haben, eine ganz andere Behandlung erfahren. Es müsste nicht in ein paar Zeilen der betreffende Schriftabschnitt skizziert, dann ausführlich die Wissenschaft einvernommen und schließlich eine danach modificierte Erklärung aufgestellt werden. Auf Einzelnes hier einzugehen, müssen wir uns versagen; aber das Gesagte ließe sich sehr gut gerade durch ein Eingehen auf den biblischen Schöpfungsbericht, wie er in der Darstellung Schs erscheint, beleuchten.

Gegen die bezeichnete altbewährte Methode kann man auch dann nicht aufkommen, wenn es gelingt, aus theologischen Erkenntnisquellen nachzuweisen, dass der Exeget auf wahrscheinliche wissenschaftliche Annahmen bei der positiven Erklärung der Bibel Rücksicht nehmen könne. Denn von solcher Rücksichtnahme bleibt die Methode des exegetischen Verfahrens unberührt. Die Methode, nach welcher die theologische, speciell die exegetische Wissenschaft ihre

Ergebnisse anstrebt, läßt sich wohl unterscheiden von den Kenntnissen, welche der Geist sich auf anderem Wege angeeignet hat, und die naturgemäß nicht ganz ohne Einfluß auf seine Untersuchung bleiben können. Nun soll aber die Lehre der hl. Väter und namentlich des hl. Augustin und des hl. Thomas für eine grundsätzliche Verwertung der Naturerkenntnisse bei Erklärung physikalischer Bibeltexte eintreten (S. 40—85). Wir können, ohne auf die zum Theil offenkundig wirkungslose Argumentation Schs im einzelnen einzugehen, kurz antworten, dass er sich auf eine falsche Voraussetzung stützt. Er beachtet nicht, dass weder Augustin in den angezogenen Werken ‚Confessiones' und ‚De genesi ad literam', noch Thomas in seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden und in seiner theologischen Summa sich das Ziel stecken, welches der Exeget verfolgt, und welches einem wissenschaftlichen Werke über die hl. Schrift im modernen Sinne eigen sein muss. Sie suchen eine allgemeine dogmatisch-philosophische Erfassung der Glaubenswahrheiten und der damit verknüpften Lehren. Das wird schon daraus klar, dass sie im Anschluss an gewisse Schriftstellen viele Fragen aufwerfen, welche mit dem, was die Schriftworte bieten, kaum im entfernten Zusammenhange stehen. Gerade die Stelle aber des hl. Augustin (Conf. l. 12 c. 23), die als Grundlage der ganzen Beweisführung dienen soll, hätte Sch. auf diesen Unterschied hinführen sollen: ‚Duo video dissensionum genera oboriri posse, cum aliquid a nuntiis veracibus per signa enuntiatur: unum si de veritate rerum, alterum si de ipsius qui enuntiat voluntate dissensio est. *Aliter* enim quaerimus de creaturae conditione quid verum sit; *aliter* autem quid in his verbis Moyses egregius domesticus fidei tuae, intelligere lectorem auditoremque voluerit'. Die zwei geschiedenen Untersuchungen, die selbstverständlich je ihre eigene Methode haben, werden durch das aliter-aliter scharf und deutlich abgegrenzt.

In einem sehr ausführlichen Excurs über die Encyklika Providentissimus (S. 20—39) gibt sich Sch. viele Mühe, seinen Gegner unter das Verdict dieser Kundgebung des hl. Vaters zu bringen. Allein es ist vergebliche Mühe. Was zunächst die erste von Sch. (S. 20) angezogene Stelle der Encyklika angeht, so hat ihm die unseres Erachtens wenig zutreffende deutsche Übersetzung derselben sichtlich Vorschub geleistet. ‚Daher soll sich mit der sorgfältigen Erwägung, was die Worte an sich bedeuten, was die Gedankenfolge, was die Parallelstellen und anderes derart besagen, auch die von außen kommende Aufklärung durch Beiziehung verwandter Wissenschaften vereinigen (externa

quoque appositae eruditionis illustratio societur). Es scheint uns der lateinischen Phrase weit entsprechender, an das, was man allgemein in Gelehrtenkreisen Erudition nennt, zu denken, nämlich an die in den zahlreichen Schriftcommentaren angehäuften verschiedenen Auffassungen und Erläuterungen einer Stelle. Geben wir indessen zu, dass von der Herbeiziehung verwandter Wissenschaften, insbesondere auch von den Naturwissenschaften die Rede sei, so folgt doch keineswegs, was Sch. im Sinne hat, man solle bei der methodischen Erforschung des Bibelsinnes als integrierendes Element auch die Ergebnisse der Naturwissenschaft hereinziehen. Gerade dass die Berücksichtigung der ‚nahe liegenden Erudition‘ (appositae eruditionis) als eine *externa illustratio* bezeichnet wird, spricht im Wesen für die Auffassung K's; und hat umsomehr Gewicht, als gerade hier Leo XIII im Zusammenhange die beim exegetischen Verfahren einzuhaltende Methode (ut probata communiter interpretandi praescripta observentur) bespricht. — Die beiden anderen von Sch. mit großem Nachdruck verwerteten Stellen der Encyklika (S. 22), an welchen der hl. Vater sowohl den Exegeten, als den gläubigen Naturforschern Rathschläge ertheilt für den Fall eines scheinbaren Conflictes zwischen Bibel und Wissenschaft, haben ebensowenig beweisende Kraft. In beiden wird das theologisch-exegetische Verfahren als abgeschlossen vorausgesetzt. Die Auseinandersetzung mit der Wissenschaft, die nun als äußerliches Element hinzutritt, hat zunächst den Zweck, die unberechtigten Angriffe der Wissenschaft abzuweisen, sodann im Falle, dass die Wissenschaft entgegengesetzte evidente Resultate aufstellt, die Unrichtigkeit des exegetischen Verfahrens zum Bewusstsein zu bringen, endlich auch noch, was wir gerne in den Kauf geben, bei entgegenstehenden wahrscheinlichen Ergebnissen der Wissenschaft entsprechende Zweifel an der Richtigkeit der exegetischen Forschung anzuregen und gegebenen Falles eine Revision des vom Exegeten eingeschlagenen Weges zu veranlassen. Aber alles dies ändert an der Wahrheit nichts, dass die Naturwissenschaften ein ganz äußerliches Element, ein rein negatives Kriterium der exegetischen Forschung sind und ‚dass die Ermittelung der alttest. Geschichte eine Aufgabe der biblischen Exegese ist und nach den feststehenden hermeneutischen Regeln zu geschehen hat‘ (K. S. 114).

Man könnte uns vielleicht einwenden, dass Sch. den von uns hier formulierten Grundsätzen bezüglich der exegetischen Methode im Grunde nicht entgegenstehe (vgl. S. 36 f.). Richtig ist allerdings, dass Sch. nicht klar und bestimmt bezüglich der formellen Stellung der Naturwissenschaft in der biblischen Untersuchung eine dem oben Gesagten entgegenstehende These aufstellt,

weil er überhaupt es vernachlässigt hat, über das gegenseitige Verhältnis von Naturerkenntnissen und theologischer Forschung genaueren Aufschluss zu suchen. Allein es nützt in der angeregten Principienfrage nichts, im allgemeinen zu beweisen, dass der Bibelforscher auch auf die profanen, insbesondere auf die Naturwissenschaften Rücksicht nehmen muss. Eine unbefangene Prüfung der von K. vorgebrachten Ausstellungen, glauben wir, führt zur Erkenntnis, dass es sich in der angeregten Controverse nicht um jene von allen anerkannte Wahrheit handelt, sondern im wesentlichen um die oben genauer formulierte Principienfrage. Wenn nun Sch. die Anschauung Ks bekämpft und mit den Lehren der Theologen und der Encyklika in Widerspruch bringen will, so wird dadurch, trotz aller Dunkelheit der auf beiden Seiten aufgestellten Sätze, der Eindruck hervorgerufen, dass das bisher allgemein anerkannte exegetische Verfahren verfehlt sei. Es kommt hinzu, dass Sch. in den ersten Capiteln seiner ‚Geschichte d. A. Tests‘, nicht nur nach dem Urtheile Ks, sowohl durch die äußere Gruppierung der beigezogenen Erkenntnisquellen, als noch vielmehr durch die den naturwissenschaftlichen ‚Resultaten‘ zugebilligte Bedeutsamkeit und die geringere Beachtung des eigentlich theologischen Elementes, wirklich dazu beigetragen hat, die principielle Stellung der Naturwissenschaft in der biblischen Forschung zu verschieben. Überdies finden sich in den neuesten Ausführungen Schs manche Sätze (vgl. S. 73), welche für die Naturwissenschaft eine Stellung innerhalb der theologischen Erforschung des Bibelsinnes in naturhistorischen Stellen zu beanspruchen scheinen. Gegenüber dieser Verschiebung oder wenigstens Verdunkelung des unseres Erachtens einzig richtigen Standpunktes der biblisch-theologischen Forschung haben wir uns angelegen sein lassen, denselben scharf und bestimmt hervorzukehren und gegen jeden Versuch, ihn zu anerkannten theologischen Erkenntnisquellen in Gegensatz zu bringen, nachdrücklich zu schützen. Was insbesondere die Encyklika Providentissimus Deus angeht, so liegt dem ganzen Gedankengange derselben eine Begünstigung der von Sch. wohl ohne klare theoretische Formulierung im einzelnen, doch praktisch eingenommenen Position, so ferne, dass vielmehr, wenn es auf eine Ausdeutnng einzelner Aussprüche ankäme, da sie ja unsere Frage nicht ausdrücklich und formell bespricht, mit viel Grund und Erfolg die von uns verfochtene Auffassung aus derselben erhärtet werden könnte.

Eine der wichtigsten Fragen, welche in den jetzigen biblischen Controversen die Theologen beschäftigt, betrifft den Sinn und die Bedeutung der vom Tridentinum formulierten und vom Vaticanum schärfer gefassten katholischen Norm für die Auslegung der Schrift

gemäß der Kirchen- und Väterlehre, speciell über die in den Decreten beider Concilien eingefügte beschränkende Clausel ‚in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium? Br. beschäftigt sich mit der Frage mehr im Vorübergehen (S. 81—90), um das Argument der sg. ‚école large‘, durch die Clausel sei die Inspiration auf gewisse Theile der Schrift eingeschränkt worden, das schon in ds. Ztsch. (1894 S. 645 f.) gewürdigt wurde, zu widerlegen. Es begreift sich, dass in solcher Beleuchtung der Sinn der Concilsdecrete rücksichtlich der Frage, die jetzt im Vordergrund steht, ob nämlich durch die Clausel die Interpretation in nicht dogmatischen Stellen freigegeben sei, nicht zur rechten Geltung kommen kann. Wir wollen deshalb auf eine Richtigstellung der von Br. vorgebrachten missverständlichen Erklärung verzichten. Schs Darstellung, die einen bedeutsamen Abschnitt seines Buches bildet (S. 86—128), fasst die Frage genau unter dem oben genannten Gesichtspunkte an und bewegt sich anscheinend mit großer Sicherheit. Wir müssen ihm indessen auch hier principiell entgegentreten, weil wir der Ansicht sind, dass die ganze von Sch. gegebene Erklärung im wesentlichen verfehlt ist. Wir können dies mit allem Freimuth aussprechen, weil das redliche Bestreben des Vf. nur der Wahrheit zu dienen außer Zweifel steht, und weil auch andere Theologen vor ihm, wie zB. Granderath (Constit. Dogm. Conc. Vatic. p. 3—6) nach unserer Überzeugung hier in die Irre gegangen sind. Zum Beweise für diese allerdings einschneidende Behauptung können wir leider hier nur kurz auf die innere Haltlosigkeit der von Sch. aufgestellten Theorie hinweisen.

Den Sinn der Concilsdercete bestimmt Sch. S. 97 f. (u. öfter) in folgender Weise: ‚Indem sie (die Concilien) die in ihren Decreten ausgedrückte Interpretationsnorm auf die Sachen des Glaubens und der Sitten beschränken, gewährleisten sie zugleich dem Exegeten die Freiheit, außer diesem Gebiete zwischen den vorhandenen Auslegungen auf die Erkenntnis der Gründe hin eine auszuwählen, oder auch eine neue Auslegung vorzubringen; sie gewähren ihm also auch die Freiheit, in den Sachen, die nicht zum Glauben und zu den Sitten gehören, auch vom einmüthigen Väterconsens abzuweichen.‘ Diese These nun ist völlig haltlos. Zwar Granderath hat sich vor einer solchen Aufstellung sorgfältig bewahrt. ‚Animadvertendum autem est, haec concilia ita statuere, Scripturae interpretem in rebus religiosis (?) ecclesiae interpretationem sequi debere, ut non dicant eum in rebus quae religiosae non sint(?), liberum esse. Hoc alterum neque illis Conciliorum decretis formaliter continetur neque ex

iis immediate effici potest‘. Allein er verläſst dieſe ganz richtige Erkenntnis bald wieder, und geräth auf Abwege.

Wie iſt es möglich, daſs Sch. die Decrete der Concilien ſo miſsverſtehen konnte? Es iſt doch logiſch evident, daſs wenn das Concil poſitiv vorſchreibt, man müſſe in ‚Sachen des Glaubens‘ der kirchlichen Interpretation, der Väterauslegung folgen, über die Interpretationsnorm in anderen Stellen keinerlei Entſcheidung trifft, alſo auch hierin keinen Freibrief ausſtellt. Es hat ihn die auf dem vaticaniſchen Concil von dem hochſel. Brixener Fürſtbiſchof gegebene Erklärung (Coll. Lac. VII col. 225, 229), die wir ſchon früher (dſ. Ztſch. 1894, S. 646) als ‚etwas dunkel gehalten‘ bezeichnet hatten, irre geführt. Man muſste ſich aber hier den überaus wichtigen Canon vor Augen halten, daſs bei der Auslegung eines Decretes zu allernächſt die Worte ſelbſt nach ihrem logiſchen Zuſammenhange zu berückſichtigen ſind. Die Bemerkungen eines Concilsreferenten können meiſtens nur dann ihre Dienſte leiſten, wenn es ſich um die Beſtimmung der an ſich vielfältigen Bedeutung eines Ausdruckes handelt. Wir wollen indeſſen die nunmehr ſo oft angerufenen Worte des gelehrten Biſchofs: in casu priori utique libere de iis interpretationibus potest disputari; in casu posteriori, si talis interpretatio veritatis historicae offenderet dogma inspirationis, jam utique spectat ad res fidei et proinde certe Ecclesia hac de re judicandi jus habet‘, nicht als gänzlich falſch bezeichnen. Unvollſtändig ſind ſie jedenfalls und geben keine volle befriedigende Löſung des von dem Gegner erhobenen Einwandes. Dieſer hatte gegen die Faſſung des Decretes bemerkt, daſs durch die Clauſel in rebus fidei et morum das Recht der Kirche in andern namentlich hiſtoriſchen Partieen der Bibel ein Urtheil zu fällen, beſchränkt zu werden ſcheine. Biſchof Gaſſer brach dieſem Einwurf die Spitze ab durch eine an ſich richtige Bemerkung, die namentlich mit Bezug auf die in Rede ſtehenden Bibelſtellen hiſtoriſchen Inhaltes jedes Bedenken zu heben geeignet war. Bei dieſen beſteht ja gewöhnlich, wie auch der Emendator bemerkt hatte, die Gefahr für das Anſehen der hl. Schrift darin, daſs die erzählten Thatſachen bezweifelt oder als Fabeln hingeſtellt werden. Die Antwort des Concilsreferenten erzielte einen momentan durchſchlagenden Erfolg; aber es unterliegt wohl keinem Zweifel, daſs ein Stachel zurückblieb. Wie verhielt es ſich denn mit Stellen, die, ob hiſtoriſchen, ob nicht hiſtoriſchen Inhaltes, jedenfalls ſolcher Natur ſind, daſs deren zügelloſe, das Anſehen der Väter miſsachtende Interpretation für die Vertheidigung des Glaubens und des göttlichen Wortes gefährlich werden konnte? Was Wunder, daſs der viel in Anſpruch genommene Reverendissimus

Relator im Drange der Geschäfte die aufgeworfene Principienfrage nicht gleich in ihrer ganzen Tragweite erfaßte. Erinnern wir uns hier einer sehr beherzigenswerten, weil eine wertvolle Mahnung enthaltenden Betrachtung des Geschichtschreibers des Trienter Concils, welche er mit seiner liebenswürdigen Offenheit über das Verhältnis der Concilsväter und privaten Theologen zu den gelehrten Arbeiten des Concils anstellt (Pallav. Istoria d. Con. di Trento I, 6, 12): ‚Erasi stabilita una raunanza di privati teologi, i quali esaminassero avanti a' Legati le materie di loro professione, e poi si recassero smaltite nelle Congreghe cosi particolari come generali de 'Padri: tra' quali Padri trovavansi ben si molti dotti in quella scienza; ma i più eminenti (secondo che avviene in tutte le discipline) erano i privati, come *non distratti per le publiche occupazioni dall' assiduo studio*, senza cui s'acquista ben si spesso eccellente prudenza, ma di rado eccellente dottrina. Leider hat nun Franzelin in seiner vor den 24 Patres deputati gehaltenen disquisitio de primo schemate constitutionis dogmaticae die aufgeworfene Schwierigkeit ganz übergangen. Auch bei den Verhandlungen auf dem Trienter Concil über unser Decret ist eine genaue Bestimmung der Ausdehnung resp. Beschränkung jener Clausel nicht zum Ausdruck gekommen. Es bleibt also nichts übrig, als die bestehende Dunkelheit durch die allgemein geltenden theologischen Principien über die Natur und die Wirkungsweise des kirchlichen Lehramtes aufzuhellen.

Palmieri hat diese Principien in einem der 2. Auflage seines Tractates de Romano Pontifice (Prati 1891) neueingefügten Abschnitt de Magisterio Ecclesiae lichtvoll behandelt. (Vgl. auch das von Franzelin in seinem Tractat de divina traditione eingefügte doppelte Scholion 2. Aufl. p. 114—163). Leider bricht er gerade da ab, wo die specielle Anwendung der aufgestellten Grundsätze auf die Ausübung des kirchlichen Lehramtes bezüglich der hl. Schrift zu machen wäre. Jedenfalls müßte dieselbe aber ganz analog nach dem von der Befugnis und Prärogative des kirchlichen Lehramtes über die geoffenbarten Wahrheiten hinaus Gesagten (l. c. p. 221 sq.), in Bezug auf die Interpretation der Bibel ausgeführt werden; nur unter genauer Berücksichtigung der der hl. Schrift, als dem inspirirten Worte Gottes, zukommenden eigenthümlichen Stellung. Es ist hier nicht möglich, auch nur die wichtigsten Grundzüge dieser Untersuchung vorzuführen. Doch das erhellt im allgemeinen, was auf den oben berührten Einwand des ungenannten Emendator, außer dem von Bischof Gasser Bemerkten zu antworten gewesen wäre. Die Kirche könne

nämlich als unfehlbare Lehrerin auch über die Interpretation von Bibel-Texten ein Urtheil fällen, die in näherer Verbindung mit Sachen des Glaubens und der Sitten stehen; aus demselben Grunde könne auch die Auslegung der Väter in solchen Stellen zur bindenden Norm für den katholischen Exegeten werden. Daraus folge aber, dass in solchen Bibelstellen keineswegs volle Freiheit gewährt sei. Und wenn das Concil positiv nur die verpflichtende Norm für dogmatische Stellen ausspreche, so werde dadurch in keiner Weise den über andere Stellen aus theologischen Principien sich ergebenden Bestimmungen Abbruch gethan. Die Encyklika Providentissimus deutet gerade diese Lösung der Schwierigkeit durch einen wenig beachteten Zusatz zu der Tridentinischen Clausel ausdrücklich an: ,Quocirca studiose dignoscendum in illorum (PP.) interpretationibus, quaenam reapse tradant tamquam spectantia ad fidem *aut cum ea maxime copulata*'.

Es versteht sich von selbst, dass Sch., nachdem er durch die oben angeführte These den Sinn der Concilsdecrete im wesentlichen verfehlt hat, auf mancherlei Irrwege sich verliert. Dieselben im einzelnen zu bezeichnen wäre ein zu weitführendes Unternehmen; die ganze Arbeit ist unseres Erachtens aufzulösen und von neuem zu beginnen. Eine die ganze Auseinandersetzung durchziehende Entstellung indes müssen wir näher besprechen. Unwillkürlich empfindet der Verfasser, dass die Freiheit, welche er in oben angeführter These proclamirt hat, doch etwas zu ungebunden sein könnte. Deshalb ist er bestrebt, die res fidei et morum möglichst auszudehnen. Es ist nothwendig, ,dass wir, was Object des Glaubens an sich ist, nicht zu eng fassen'. ,Hebt der hl. Thomas' (dessen Eintheilung zwischen credibila *secundum se* und credibilia *in ordine ad alia* mit Recht als der Tridentinischen Clausel zugrunde liegend bezeichnet worden S. 104) ,es auch ausdrücklich nicht hervor, so ist doch implicite eingeschlossen, dass auch solche Wahrheiten hier einzureihen sind, die mit dem Gegenstande des Glaubens an sich in nothwendiger Verbindung stehen.' (S. 106) So gelangt man, indem man die Lehre des hl. Thomas ,ergänzen' zu können meint, zur Aufhebung der von Th. aller Wahrscheinlichkeit nach gegebenen wesentlichen Unterscheidung. Es ergibt sich folgerichtig die Ungereimtheit, dass z. B. ,Thatsachen der Profangeschichte, wie dass zur Zeit Christi Herodes Tetrarch von Galiläa war' unter die credibilia secundum se eingereiht werden. ,Inwieweit nun solche Wahrheiten mit dem, was begrifflich Gegenstand des Glaubens an sich ist, in nothwendiger Verbindung stehen, gehören sie zum *depositum fidei* (!), und ist auch ihr richtiges Verständnis und darum die dieses Verständnis erschließende Auslegung darauf be-

züglicher Schriftstellen Aufgabe des kirchlichen Lehramtes' (S. 107). Aber hat nicht Thomas (II. II. qu. 1. a. 6) als Unterscheidungsmerkmal der zweiten Classe von Wahrheiten der credibilia in ordine ad alia, gerade ihre Beziehung zu den credibilia secundum se angegeben, wonach sie ad manifestationem der letzteren dienen? Man vergegenwärtige sich doch, was die Theologen unter dem depositum fidei verstehen, und man wird sofort erkennen, wie unhaltbar solche Aufstellungen sind. Selbstverständlich kann auch die von Granderath befürwortete Ausdehnung der res fidei, an der Sch. seine Kritik übt, auf die ein viel weiteres Gebiet umfassenden *res religiosae* nicht gebilligt werden.

Die Wahrheit ist vielmehr, dass unter den Stellen, welche die res fidei et morum enthalten, die sogenannten dogmatischen Stellen verstanden sind, also ungefähr jene, welche in den theologischen Tractaten zur unmittelbaren Bezeugung einer geoffenbarten Wahrheit angeführt werden. Aus den Verhandlungen des Concils von Trient läſst sich das einigermaßen dadurch erhärten, dass wenigstens nach einigen Äußerungen der Concilsväter unser Decret, als dritter Punkt der remedia contra abusus s. Scripturae, vornehmlich gegen die Häretiker gerichtet war, welche mit gewissen Schriftstellen ihre häretischen Lehren zu belegen oder andere Stellen als Zeugnisse für Glaubenswahrheiten zu bestreiten suchten (vgl. Theiner Acta. Conc. Trid. p. 61. 80 sqq.). Dafür spricht auch die Unterscheidung des hl. Thomas, die wir allerdings im allgemeinen für sachlich gleichbedeutend halten mit der Tridentinischen Formel. Wenigstens wird sich eine Ausdehnung der Clausel über den strengen Wortsinn hinaus in einem kirchlichen Verbot, das seiner Natur nach strictioris interpretationis ist, nicht erweisen lassen. Wenn also Kaulen in seiner Kritik (S. 120) gegenüber der beliebten Berufung auf das Decret des Tridentinums für die Freiheit in außerdogmatischen Stellen, darauf aufmerksam macht, ,daß die Kirche auch auf exegetischem Gebiete sententias (erroneas) temerarias und piarum aurium offensivas kennt', so können wir ihm darin im Grunde nur Recht geben. Dass wir damit nicht seine schiefe Ausdrucksweise und seine verfehlte Argumentation aus der Formel ,ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium' in Schutz nehmen, ist selbstverständlich. Wir fügen nur noch hinzu, dass die Ausführungen Schs. über die Censur piarum aurium offensiva und das damit zusammenhängende Kriterium der Traditionslehre aus der allgemeinen Übereinstimmung des gläubigen Volkes einer Vertiefung und theilweise einer Correctur bedürftig sind.

Der specielle Theil beider hier besprochenen Schriften läuft in den wichtigsten Fragen ziemlich parallel. Neben der Erörterung des Schöpfungsberichtes, des Hexaemeron und der Sintflutfrage bietet Br. eine ausführliche Beleuchtung der Descendenztheorien vom biblischen Standpunkt, während Sch. im Anschluss an die Sintflut noch die Völkertafel und die Sprachverwirrung in Senaar in Betracht zieht. Wir können leider auf alle diese Punkte hier nicht eingehen, obwohl insbesondere beim Hexaemeron vom rein theologischen Standpunkte manche bisher, wie es uns scheint, wenig beachteten Umstände eine nähere Beleuchtung verdienten. Das sei aber hier speciell in Bezug auf die Kaulen-Schöpfer'sche Controverse hervorgehoben, dass Sch., unter Berufung auf die katholische exegetische Tradition, manche von K. allzu zuversichtlich aufgestellte Erklärungen, wie zB. von Gen. 1, 1; vom ersten Licht, Gen. 1, 3, siegreich zurückweist und namentlich den von K. erhobenen Anspruch auf kirchlich traditionelles Ansehen solcher Erklärungen mit durchschlagendem Erfolge ablehnt.

Wir wollen nur noch in Kürze die in den beiden Schriften der Sintflutfrage gewidmete Darstellung einer Besprechung unterziehen. Br. kämpft bekanntlich seit langem in den vordersten Reihen als entschiedener Vertheidiger der anthropologischen Allgemeinheit der Flut. Er bietet uns zunächst eine sehr genaue, die einzelnen Ausdrücke sorgfältig abwägende Untersuchung der hierhergehörigen Schriftstellen des A. u. N. Testamentes. Dies gilt besonders von dem grundlegenden historischen Bericht der Genesis selbst. Wir können nicht umhin anzuerkennen, dass die Argumentation Brs mit ihrer wohlthuenden Umsicht und Klarheit geeignet ist, großen Eindruck zu machen. Wir glauben auch, dass die auf gegnerischer Seite gegebenen Lösungen der Schwierigkeiten vielfach unzulänglich sind und sich allzusehr in allgemeinen Betrachtungen ergehen (vgl. die Zusammenstellung derselben bei Hummelauer Comm. in Gen. p. 237—243). Es ist begreiflich, dass in der die Geister vor einigen Jahren in Frankreich und England so sehr erregenden Controverse eine ruhige, alles Einzelne reiflich erwägende Erforschung kaum möglich war. Wir sehen, dass angesehene Schriftsteller in der Hitze des Gefechtes sich leider nur zu oft mit einem momentan errungenen Vortheil über ihren Gegner zufrieden geben. Nichtsdestoweniger wollen wir keineswegs behaupten, dass der geführte Schriftbeweis für die anthropologische Universalität durchaus überzeugend und einwandfrei sei. Jeder ernste Exeget aber, der nicht leichtfüßig den sog. Errungenschaften der modernen Wissenschaft nachzueilen beflissen ist, wird dieselben wiederholt und mit größter Sorgfalt prüfen müssen, bevor er der ‚freieren' Auffassung das Wort redet.

Br. legt weit größeren Nachdruck auf die aus der Vätertradition sich ergebende Beweisführung (p. 283—303), und es ist ein Verdienst Brs, in dem beiderseits mit Heftigkeit geführten Streit die Lehre der Väter in die Mitte gestellt zu haben als ein Zeichen, an dem man ohne ernstliche Erwägung nicht vorübergehen kann. Br. theilt die Väterzeugnisse in zwei Classen: ‚die einen behaupten schlechthin die These als einen Glaubenspunkt; die andern heben überdies die verschiedenen Gesichtspunkte hervor, unter welchen die Frage mit dem Dogma und der Moral in Berührung tritt‘ (p. 285).

Was die erste Classe der Zeugnisse betrifft, so wird man ohne Rückhalt zugeben müssen, dass die Väter die in der hl. Schrift erzählte Vertilgung der sündigen Menschen durch die Flut und die Rettung des einen Gerechten Noe mit seiner Familie im Unterricht als Glaubenssatz vortragen. Aber man sieht leicht ein, dass sie das mit allem Rechte thun, sowie denn auch jetzt niemand dem in der Schrift enthaltenen Worte Gottes, das diese Thatsache bezeugt, den Glauben verweigern darf. Die Väter schärfen also das ein, so kann man sagen, was aus dem Ansehen der hl. Schrift als des Wortes Gottes naturgemäß sich ergibt. Es wird also auch, solange nicht ausdrückliche und formelle Erklärungen vorliegen, anzunehmen sein, dass sie für die Erzählung der hl. Schrift nur in dem Umfange den Glauben verlangen, als eben die Worte und der Zusammenhang selbst es erheischen.

Die zweite Classe der Väterzeugnisse umfasst insbesondere alle jene, in welchen die Flut und die Arche nach der Lehre des Apostelfürsten (1. Pet. 3, 19—21) als ein gottgesetztes Vorbild der Taufe und der Kirche hingestellt wird. Bezüglich eines solchen Typus nun bemerkt Br. (p. 290): ‚Schließlich ist es evident, dass der wahre biblische Typus, als eine Prophetie, in erster Linie zu ‚den Sachen des Glaubens und der Sitten‘ zählt, d. h. zu jenen, welche geglaubt und nach dem Urtheil der Kirche und der Übereinstimmung der Väter erklärt werden müssen‘. Irren wir uns nicht, so hatte Br. diese These früher nicht so scharf formuliert. Im Jahrgang 1886 der Revue des quest. scientif. II, 154 sagte er: ‚Die einstimmige und beständige Tradition stellt die Thatsache der Allgemeinheit der Flut in Bezug auf die Menschen als eine mit dem Glauben verknüpfte Wahrheit hin, indem sie dieselbe als Grundlage eines sicheren Typus oder prophetischen Vorbildes für Christus und die Kirche auffasst‘. Jedenfalls ist diese Fassung glücklicher; denn es würde dem Verf. wohl schwer werden, den Beweis dafür zu erbringen, dass jeder einzelne Typus oder jede einzelne Prophetie zu den Gegenständen gehöre, welche im

Sinne des Tridentinums als res fidei et morum zu bezeichnen sind. Wie dem nun immer sei, jedenfalls wird die Sintflut als reale Prophetie für die Erlösung durch Christus zu jenen Gegenständen erhoben, welche in den Bereich der ihres gottgegebenen Amtes als Zeugen und Lehrer der geoffenbarten Wahrheit waltenden Väter gehören. Hier können nun die Väter wenigstens als Lehrer zur Erläuterung, Begründung, Vertheidigung der geoffenbarten Wahrheit auch über den damit enge zusammenhängenden Typus Lehren vorgetragen haben, welche über die Ausdehnung der Sintflut nähere Auskunft geben; und es kann die Pflicht an den katholischen Exegeten herantreten, zwar nicht direct auf Grund des tridentinischen Decretes, aber auf Grund der allgemein anerkannten theologischen Grundsätze, ihre Lehren als bindende Norm zu betrachten. Es wird also darauf ankommen, genau zu prüfen: erstens ob die übereinstimmenden Väteraussagen, deren moralische Universalität kaum in Zweifel gezogen werden kann, jene Kriterien aufweisen, welche denselben eigen sein müssen, um sie als Äußerungen des eigentlichen kirchlichen Lehramtes zu charakterisieren, und zweitens ob sie wirklich formell die absolute Universalität der Flut bezüglich der Menschen aussprechen. In beiden Punkten lassen sich, wie wir nicht verhehlen wollen, sehr beachtenswerte Bedenken erheben, welche uns nicht gestatten, Brs Auffassung vollkommen zur unsrigen zu machen.

Vergleichen wir nun mit der Darstellung Brs die von Sch. gewählte, so wird es uns begreiflich, warum dieselbe Anstoß erregen konnte, und dieser Anstoß auch durch die neuesten Aufklärungen Schs in seiner hier besprochenen Schrift (S. 226—245) nicht beseitigt wird. Der Verf. beginnt die Erörterung mit folgendem Satz (Gesch. d. A. T. S. 59): ‚Ob durch die Sintflut das ganze Menschengeschlecht zugrunde gegangen sei, bleibt noch offene Frage. Die entscheidende Antwort darauf ist davon abhängig, ob damals die Menschheit bereits über das Gebiet der Sintflut hinaus verbreitet war. Die Lösung dieser Frage zu versuchen, ist an sich zunächst die Aufgabe der Wissenschaft. Es ist jedoch immerhin möglich, dass auch in den Glaubensquellen Aufschlüsse hierüber vorliegen‘. Damit ist unseres Erachtens der richtige methodische Weg zur Erforschung der Wahrheit schon verlegt. Wenn der ‚Wissenschaft‘ hier die bevorzugte Führung zuerkannt wird, so erklärt es sich dann auch, dass in der folgenden kurzen Auseinandersetzung über die einschlägigen Schriftstellen die Beweiskraft für die Universalität um vieles verkürzt wird, und die eigentlichen Schwierigkeiten, welche der Exeget gegenüber der ‚freieren‘ Auffassung empfindet, nicht recht zur Geltung kommen.

Eine viel zu große Parteinahme für die moderne Auffassung macht sich in manchen Wendungen geltend: ‚Diese consequent durchgeführte Verengung des Horizontes macht es von vorneherein sehr unwahrscheinlich, dass im sechsten Capitel (der Genesis) vom Verderben der ganzen Menschheit die Rede sei‘ (S. 62). Das Argument aus der sog. Verengung des Horizontes, gemäß deren der hl. Geschichtschreiber sich in immer engern Kreisen den auserwählten Zweigen der Menschheit zuwende, ist von den Gegnern auf seinen richtigen Wert zurückgeführt worden. Der andere Beweisgrund, den Sch. hervorhebt, dass, wenn die Ausdrücke ‚alle Thiere‘, ‚die ganze Erde‘ partiell gefasst werden können, dies consequent auch dort gelten müsse, wo von ‚allen Menschen‘ die Rede ist, leidet an einem doppelten logischen Fehler. Es kommt hinzu, dass die aus der Väterlehre sich ergebende Schwierigkeit, welche die gewiegtesten Theologen bedenklich macht, nur unvollkommen berücksichtigt und gleichsam a priori abgeschnitten wird; wovon im folgenden noch die Rede sein wird. Schließlich müssen denn doch auch die Verfechter der modernen Auffassung zugestehen, dass das gesammte von der Wissenschaft gegen die Universalität beigebrachte Material in seiner Beweiskraft auf einer sehr morschen und unzuverlässigen Unterlage, auf der biblischen Chronologie ruht, deren Vollständigkeit den gerechtesten Zweifeln unterworfen ist.

Wenn nun, nachdem der eigentliche Stand der Frage den Theologiestudierenden nicht hinlänglich vorgelegt worden, dieselbe als eine ‚offene Frage‘ proclamiert wird, so mag die Besorgnis Ks nicht unbegründet sein, dass die jungen Candidaten der Theologie die von dem gereiften Lehrer eingehaltenen Grenzen nicht ebenso gewissenhaft beobachten werden. Sch. beruft sich in seiner Gegenschrift (S. 231) auf eine ganze Reihe von ebenso glaubenstreuen wie gelehrten Theologen, welche ‚für die Freiheit des Exegeten‘ eintreten, ‚sei es dass die Partialität als Thatsache angenommen, oder doch das Gegentheil als nicht bewiesen betrachtet wird‘. Diese allgemeine Charakterisierung der von den angeführten Theologen vertretenen Ansichten ist der Wirklichkeit nicht ganz entsprechend. Es bleibt überdies wohl zu beachten, dass die meisten ihre diesbezüglichen Anschauungen in wissenschaftlichen Organen, im Gewande der gelehrten Controverse vortragen, während gerade im Lehramt der Theologie wirkende Männer eine viel größere Zurückhaltung an den Tag legen. Es wird ferner (S. 233) auf das ‚Stillschweigen des apostolischen Stuhles‘ hingewiesen, ‚vor den doch die Controverse gebracht worden ist‘. Jeder Kenner des Vorgehens des hl. Stuhles in solchen Controversfragen weiß aber, dass aus dem Stillschweigen desselben, und selbst aus einem etwa verlautbarten

dimittatur für die ‚Freiheit‘ des katholischen Gelehrten kein Schluss gezogen werden kann. Wir wollen mit dem Gesagten nur nachdrücklich hervorheben, dass die übermäßige Betonung der ‚Freiheit‘ des Exegeten, ohne das entsprechende Gegengewicht der auf principiell theologischem Gebiete liegenden Bedenken, insbesondere vor den Studierenden der Theologie, nicht wohl angebracht ist.

Nun noch ein kurzes Wort über die Art und Weise, wie Sch. sich mit der in Betracht kommenden Väterlehre auseinandersetzt. An den Einzelnheiten in der Ausführung des Verf. müssen wir auch hier vorübergehen. So wollen wir nicht näher begründen, dass das von Sch. (S. 237 f.) gleichsam als argumentum ad hominem angeführte Beispiel von einer vorausgesetzten Vätererklärung zu Mt. 5, 45 (‚der Herr läſst die Sonne aufgehen über Gute und Böse‘), welche nach der ptolemäischen Weltanschauung gefasst wäre, ganz und gar ungeeignet ist, der Berufung auf die Väter an unseren Stellen die Spitze abzubrechen. An zwei Stellen versucht Sch. eine positive Erklärung der in Rede stehenden Aussprüche der Väter. Einmal, gegenüber Granderath, der die Sintflutfrage zu den res religiosae in seinem Sinne rechnet (S. 108 ff.), dann gegenüber der namentlich von Brucker hervorgehobenen Betonung des typischen Charakters der Sintflut in den Auslegungen der Väter (S. 236 ff.). Schälen wir aus den vielfach missverständlichen Äußerungen den Kern der Antwort heraus, so ergibt sich, dass, wenn auch die Sintflut, sei es als Typus, (sei es als Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes), zu den mit dem Glauben enge verbundenen Wahrheiten der Bibel gehöre, doch die Universalität derselben als ein davon geschiedenes Element betrachtet werden könne. Denn, so lautet die Argumentation, sowohl der typische Charakter der Sintflut, (als die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit), wird ebenso wohl gewahrt, wenn nur die Menschen eines gewissen begrenzten Gebietes, als wenn die ganze Menschheit in den Wassern der Sintflut umgekommen ist. ‚Der typische Charakter der Arche bleibt gewahrt, wenn man auch nicht an der anthropologischen Universalität der Sintflut festhält‘ (S. 238). So wird gleichsam a priori festgestellt, was zu dem von der Schrift und den Vätern als Typus bezeichneten Vorgang als formelles Element gehört. Dem gegenüber muss es aber nachdrücklich betont werden, dass man bei Erklärungen der Väter über Glaubenssachen oder mit denselben enge verbundene Lehren nicht im vorhinein bestimmen darf, was etwa nach einem vorgefassten Gutdünken zu den integrierenden Momenten einer jener Wahrheiten gehört, sondern dass man hierüber in den Worten der Väter selbst Aufschluss und Belehrung suchen muss. Was würde der

Verf. dazu sagen, wenn man zB. aus der zweifelsohne geoffenbarten Wahrheit, dass Christus am Kreuze für das Heil der Menschen gestorben, das Moment des Todes am Kreuze ausmerzen oder doch als nicht ebenso nothwendig zum Glauben gehörig hinstellen wollte, unter dem Vorgeben, es bleibe das Dogma von dem genugthuenden Opfertode Christi auch gewahrt, wenn er nicht gerade am Kreuze gestorben wäre? Nun ist es aber unleugbar, dass die Väter nicht nur die Errettung Noes durch die Arche, sondern auch und vielleicht noch häufiger den Untergang aller Menschen außer der Arche als wesentlichen Bestandtheil des Typus vortragen. Will man also die Ansicht von der Partialität der Flut mit der Väterlehre übereinbringen, so muss man jedenfalls principiell einen anderen Weg einschlagen. Wir sagen nicht, dass sich gar kein Ausweg zeige; denselben näher zu beleuchten, ist nicht Aufgabe dieser Zeilen. In jedem Falle müsste er jedoch mit größter Umsicht und Zurückhaltung aufgesucht werden, und sollten sich ernste Schwierigkeiten einstellen, so wäre noch immer das Beste die Befolgung der päpstlichen Mahnworte, welche sich allerdings auf einen für die profanen Wissenschaften günstigern Fall, als es hier zutrifft, beziehen: ‚neutrum vero (aut in sacrorum interpretationem verborum, aut in alteram disputationis partem errorem incurrisse), si necdum satis appareat, cunctandum interea de sententia‘.

Wir haben uns in dieser die gewöhnlichen Grenzen überschreitenden Besprechung ziemlich ausführlich gerade mit den von Sch. vorgetragenen Anschauungen beschäftigt, weil dieselben in der nun einmal angeregten Controverse von actueller Bedeutung sind. Wir vertrauen zuversichtlich, dass Dr. Schöpfer unsere Bemerkungen als den rein objectiven und wissenschaftlichen Ausdruck unserer von der seinigen abweichenden Auffassung hinnehmen werde. Spricht er doch selbst im Vorwort (S. VIII) die Erwartung aus, ‚dass die Kritik, insoweit sie mit seiner Beweisführung nicht einverstanden sei, die erwähnten Fragen sich vorhalten und mit Bestimmtheit darauf antworten werde‘. Wir haben es aber auch deshalb für nöthig erachtet, so ausführlich und entschieden unsere Meinung zum Ausdruck zu bringen, weil eine etwas emphatische Kritik Miene macht, die zwischen Sch. und K. verhandelten Fragen als eine durch die Gegenschrift Schs endgiltig erledigte Sache hinzustellen, auf die nun eine von denselben Grundsätzen geleitete Untersuchung der historischen Partieen der Bibel zu folgen habe. ‚Aber eine vielleicht noch viel belangreichere Seite der hl. Schrift, ihre historische Darstellungsweise, harrt noch einer ebenso gediegenen Austragung, wie es bezüglich der physikalischen Themen in Schs Gegenschrift

geschehen'. ,Schs Ausführungen gelten aber mutatis mutandis, um sich auf diesem Gebiete zu orientieren' (Österr. Litbl. V Nr. 18 cl. 547). Das hoffen wir doch durch unsere vorstehenden Erörterungen zur Genüge dargethan zu haben, dass dieses Ziel noch nicht erreicht ist.

J. B. Nisius S. J.

Bibliotheca historica medii aevi. Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500. Vollständiges Inhaltsverzeichnis zu ‚Acta Sanctorum' Boll. — Bouquet — Migne — Monum. Germ. hist. — Muratori — Rerum Britann. scriptores etc. Anhang: Quellenkunde für die Geschichte der europäischen Staaten während des Mittelalters. Von August Potthast aus Höxter in Westfalen. 2. verbesserte und vermehrte Auflage. 2 Bände. Berlin, W. Weber, 1896. S. 8 + CXLVIII + 1749. 8°.

Die Geschichtsforschung ist dem ehemaligen Bibliothekar des deutschen Reichstags namentlich für zwei Werke zu Dank verpflichtet. Es sind seine Regesta Pontificum Romanorum a. 1198—1304, Berlin 1874/75, 2158 S., und die Bibliotheca historica medii aevi. Die letztere erschien 1862 in erster Auflage; 1868 folgte ein Supplement. Das Werk war längst vergriffen. Da entschloss sich der Verfasser, die Muße seines Ruhestandes der Herstellung einer neuen Auflage zu widmen. Wer einen Blick in diese zwei Bände gethan hat, wird es dem Verfasser gern glauben, dass es eine sauere Arbeit gewesen ist. Aber es war auch eine nothwendige Arbeit. Denn die historische Literatur über die Zeit von 375 bis 1500 hat während der letzten dreißig Jahre derartig zugenommen, dass die frühere Bibliotheca nicht mehr genügen konnte.

Die erste Abtheilung enthält ‚Sammel- und Miscellanwerke der Geschichtschreiber' und bietet Sammlungen A. allgemeinen Inhalts für Europa, B. für einzelne Länder und einzelne historische Perioden, C. in alphabetischer Ordnung mit genauerer Titelangabe. Sie umfasst außer einigen Nachträgen S. I—CXLVII, in der ersten Auflage S. 1—94, dazu im Supplement S. 1—32. Die zweite Abtheilung bildet den Kern des Werkes: ‚Sonderausgabe und Nachweis der einzelnen geschichtlichen Schriften des Mittelalters in den angeführten Sammelwerken, alphabetisch geordnet; nebst Übersetzungen und Erläuterungsschriften'; S. 1—1127, in der ersten Auflage S. 95—574, dazu im Supplement S. 33—120. Ausgeschlossen sind nur politische Zeitgedichte und Satiren. Es

folgt die Rubrik Vita; sie umfaßt auch Acta, Carmen, Elevatio, Gesta, Historia, Inventio, Legenda, Martyrium, Miracula, Oratio, Passio, Revelatio, Reversio, Translatio, Versus, sofern sie sich auf Heilige beziehen; S. 1129—1646, in der ersten Auflage S. 575—942, im Supplement S. 121—186. Der Anhang skizziert eine Quellenkunde für die Geschichte der europäischen Staaten während des Mittelalters, S. 1647—1735, in der ersten Auflage S. 943—1002. Die Erweiterungen sind also sehr beträchtlich, das Ganze geschickt gruppiert, das massenhafte Material durch große Übersichtlichkeit, verschiedene Druckarten, überaus sorgfältige Correctur und durch eine mustergiltige Ausstattung dem Auge des Lesers in ansprechender Form unterbreitet. Ausgefallen sind in der neuen Auflage das Verzeichnis der Heiligen-Feste, der Päpste, der deutschen Kaiser und Könige, sowie der deutschen Bischöfe.

Das Werk Potthasts ist geradezu unentbehrlich für jeden, der sich mit mittelalterlicher Geschichte ernst beschäftigen will. Ulysse Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge, ist nicht entwertet. Aber die Handschriften der einzelnen mittelalterlichen Quellen und ihre verschiedenen Ausgaben finden sich nur bei Potthast verzeichnet und zwar mit einer Deutlichkeit und Genauigkeit, die jedem gerechten Wunsche entsprechen. Unbedingte Vollständigkeit übersteigt allerdings bei einem derartigen riesenhaften Unternehmen die menschliche Kraft. Aber darauf kommt es nicht an. Was ein solches Sammelwerk leisten kann und soll, das leistet Potthasts Bibliotheca vollkommen: es führt in die Literatur der behandelten Periode und der über dieselbe erschienenen größeren und kleineren Arbeiten mit treuer Umsicht ein.

Emil Michael S. J.

Dogmatische Theologie von Dr. J. B. Heinrich. Fortgeführt durch Dr. Constantin Gutberlet. 7. B. Mainz, Kirchheim, 1896. XXXVI u. 846 S.

Die Nachricht, dass der unermüdliche, als hervorragender Philosoph und Apologet längst allgemein anerkannte Fuldaer Gelehrte, Dr. Gutberlet, die großangelegte Dogmatik von Dr. Heinrich fortführen werde, hat wohl bei allen Theologen großes Interesse, aber auch hohe Erwartungen hervorgerufen. Es liegt nunmehr seit geraumer Zeit der 7. Band, der die ganze Lehre von der Menschwerdung und Erlösung enthält, vollendet vor. Gutberlets Arbeit macht ungefähr die Hälfte des Bandes aus; sie beginnt auf

S. 436 mit der Frage, wie sich der hl. Bernhard und der hl. Thomas zur Lehre der unbefleckten Empfängnis gestellt haben, und umfasst dann die hauptsächlichsten und wichtigsten, besonders speculativen Fragen des ganzen Tractates. Von Dr. Heinrich ist nur das erste Capitel: ‚der ewige Rathschluss und die zeitliche Vorbereitung der Menschwerdung und Erlösung‘ und ein verhältnismäßig geringer Theil vom 2. Capitel: ‚der Gottmensch Jesus Christus‘. Der größte und wichtigste Theil dieses Capitels: die Mariologie, die Erörterungen über das Wesen der Persönlichkeit, die Einheit der Person und die Zweiheit der Naturen in Christus und das 3. und 4. Capitel, welche über ‚die Ausstattung der Menschheit des Gottessohnes‘ und ‚die Erlösung‘ handeln, sind ganz von Dr. Gutberlet. Zuvörderst drängt sich die Frage auf, wie sich die Arbeit des Fortsetzers zu der Dr. Heinrichs verhalte. Diesbezüglich sagt Dr. Gutberlet selbst zum Schluss des pietätsvollen Lebensabrisses Dr. Heinrichs, der dem Bande vorausgeschickt ist: ‚. . . um nur einigermaßen Gleichförmigkeit mit der Heinrich'schen Darstellung einzuhalten, musste das positive Material und die theologische Literatur eingehend berücksichtigt werden. Und gerade dieses bereitete mir bei meinem körperlichen Leiden und äußern Verhältnissen nicht geringe Schwierigkeit. Ich muss darum in dieser, wie in jeder andern Beziehung, in der meine Leistungen hinter denen meines Vorgängers zurückblieben, den Leser um gütige Nachsicht bitten: er würde mir dieselbe aufs bereitwilligste schenken, wenn er sich nur eine annähernde Vorstellung von den Schwierigkeiten machen könnte, mit denen ich zu ringen habe . .‘ Wenn der Verfasser hier meint, seine Leistungen seien noch in anderer Beziehung, als in Bezug auf das positive Material und die theologische Literatur hinter denen seines Vorgängers zurückgeblieben, so ist das vollständig auf Rechnung seiner Bescheidenheit zu schreiben. Was Tiefe, Schärfe und Selbständigkeit des Urtheils betrifft, stehen seine Ausführungen nicht wenig über denen Heinrichs; sie weisen Gutberlet einen ersten Platz unter den Dogmatikern unserer Zeit an. Seine wissenschaftliche Richtung kennzeichnet der Verfasser mit folgenden Worten: ‚In einem Punkte bin ich mir jedenfalls bewusst, treu den Fußspuren Heinrichs zu folgen, dass ich nämlich die Glaubenslehre wie er in streng kirchlichem Geiste und insbesondere nach Anleitung des hl. Thomas zur Darstellung zu bringen suche‘. Damit sind radicale Neuerungen in fundamentalen Fragen, in welchen ein consensus communis theologorum vorliegt, völlig ausgeschlossen; aber nicht zum Schaden einer gesunden Entwicklung auf theologischem Gebiete, sondern zum Vortheile einer soliden dogmatischen Wissenschaft, wie jede Seite

des vorliegenden Buches beweist. G. geht eben deshalb den Schwierigkeiten nicht aus dem Wege, sondern würdigt sie mit großer Unbefangenheit und sucht sie auf Grund der schon gewonnenen Resultate einer endgiltigen Lösung zuzuführen oder doch näherzubringen; und das gelingt ihm nicht selten. Dass in dieser Beziehung auch in der speculativen Durchdringung des dogmatischen Lehrstoffes trotz der bewunderungswürdigen Arbeiten der Vorzeit noch ein großes Arbeitsfeld zu bebauen ist, ist jedem Sachverständigen bekannt und erhellt auch aus vorliegender Arbeit.

Wenn der Verfasser einerseits, kühnen und bedenklichen Neuerungen abgeneigt, in wahrhaft conservativem und katholischem Geiste auf dem Gegebenen weiter zu bauen sucht, so ist er andererseits bei aller Verehrung für die großen Lehrer der Vergangenheit, insbesondere für den hl. Thomas, doch weit entfernt von einem engherzigen, intoleranten Schulgeist, der den offenen Blick für wissenschaftliche Fragen verliert und überdies der besten Sache schadet. Unser Autor nimmt die Wahrheit da, wo er sie findet, mag sie bei Thomisten oder gar bei verpönten Molinisten sein. In polemischen Auseinandersetzungen, die bei einem tieferen Eingehen auf die vorwürfigen Fragen unvermeidlich sind, ist er in der Sache klar und entschieden, in der Form durchaus edel und maßvoll. Fügen wir noch hinzu, dass als hervorstechende Eigenschaften der vorliegenden Abhandlungen ruhige Besonnenheit und ein wohlthuender Hauch von tiefer Frömmigkeit und Glaubenswärme sich bemerkbar machen, dann dürften wir eine annähernde Charakteristik derselben gegeben haben.

Von großem Interesse ist angesichts der Bestrebungen einer bekannten wissenschaftlichen Richtung die schon oben erwähnte Frage, wie sich der hl. Thomas zu der Lehre von der unbefleckten Empfängnis der sel. Gottesmutter gestellt habe. G. nimmt hier den einzig richtigen Standpunkt ein. Er gibt einerseits zu, ja behauptet es entschieden, dass der hl. Lehrer diese in unserer Zeit zum Dogma erhobene Lehre nicht erkannt, sondern im Gegentheil geleugnet hat; aber andererseits bietet er eine auf objectiven, historischen Thatsachen beruhende Ehrenrettung desselben, die auch den begeistertsten Verehrer beruhigen muss. Dass der hl. Thomas in seinen Werken die genannte Lehre in der That geleugnet hat, ist für den unbefangenen Leser so klar, dass man, bevor man das Gegentheil zu behaupten wagte, eher annehmen müsste, es seien nicht bloß einzelne Sätze, sondern ganze Artikel in den Werken desselben gefälscht. Das ist jedoch unannehmbar, und der Verfasser hat vollständig recht, wenn er von den verzweifelten Versuchen, den hl. Thomas als Vertheidiger jener Lehre hinzustellen, kurzweg sagt:

‚Alle Anstrengungen, die man gemacht hat, dieses wegzuleugnen, sind vergebliche Mühe‘. Wenn aber dieser Irrthum des hl. Thomas auch nur ‚eine wissenschaftliche Unzulänglichkeit, ein logischer Fehler‘ war, so ergibt sich doch ganz klar die Nothwendigkeit, daraus zu lernen, ‚dass die wissenschaftliche Ausbildung des Glaubens nicht an seine Person gebunden ist, sondern dass auch den Späteren noch wissenschaftliche Arbeit übrig bleibt‘. Das sind sehr beachtenswerte Worte, und sie sollten auf ‚allein-thomistischer‘ Seite umsomehr erwogen werden, als ja im andern Falle ein weiteres so sehr betontes Schuldogma, nämlich die Untrüglichkeit der thomistischen Schultradition, Gefahr läuft, durch eine evidente Thatsache desavouiert zu werden. Zudem ist die Ehrenrettung, die G. dem hl. Lehrer angedeihen lässt, nicht bloß historisch richtig, sondern zugleich so schön, dass derselbe an seinem Ansehen und seiner Verehrungswürdigkeit kaum eine Einbuße erleidet, insofern man sich nur bewusst bleibt, dass auch der hl. Thomas trotz aller Genialität doch kein inspirierter Autor ist. Aber worin besteht die hier gebotene Ehrenrettung des Heiligen? Derselbe hatte zu kämpfen gegen eine doppelte, falsche Auffassung der unbefleckten Empfängnis: die eine, welche die Heiligung des Fleisches vor der Eingießung der Seele als unbefleckte Empfängnis behauptete, und die andere, welche zwar die Heiligung der Seele in der Eingießung lehrte, aber die Erlösungsbedürftigkeit der seligsten Jungfrau nicht genügend anerkannte. In der Bekämpfung dieses doppelten Irrthums gieng nun der Heilige allerdings zu weit und behauptete positiv, dass die Heiligung erst nach der Beseelung, nicht im ersten Augenblicke ihres Daseins erfolgt sei. ‚Dieser Standpunkt des hl. Lehrers war für seine Zeit und den damaligen Stand der Frage ein dogmatisch durchaus correcter, weit correcter, als der vieler seiner Gegner, und wenn derselbe Einseitigkeit aufweist, so leidet an einer gleichen, nur nach der entgegengesetzten Seite gerichteten schiefen Einseitigkeit und Übertreibung die Auffassung aller seiner Gegner. Die rechte Mitte war noch nicht gefunden‘. S. 441 ff. Dazu kommen aber noch zwei andere Momente. Erstens: ‚Was die Glaubenslehre selbst anlangt, in welcher die unbefleckte Empfängnis enthalten und geoffenbart ist, die höchste Heiligkeit und Reinheit Mariens, so hat sie niemand schärfer betont und erläutert als der hl. Thomas; und er muss daher neben dem hl. Bernhard und Bonaventura als einer der vorzüglichsten Träger, ja Förderer und Erläuterer der kirchlichen Tradition gelten. Ihm ist die Heiligkeit Mariens ‚die größte unter Christus‘ und ihre Reinheit von aller Sünde erläutert er so, dass daraus, oder vielmehr zuerst, auch die Reinheit von der Erbsünde sich ergibt‘. Man kann daher mit Recht sagen:

,der hl. Thomas ist kein principieller Gegner der unbefleckten Empfängnis. Seine Grundsätze schließen dieselbe nicht aus, sondern verlangen sie, und wenn er die Möglichkeit durchschaut hätte, wie die Folgerungen aus denselben im Sinne der unbefleckten Empfängnis gefasst werden könnten, würde er diese zweifelsohne angenommen haben'. Zweitens: ,der hl. Thomas ist aber in der Frage über die unbefleckte Empfängnis nicht bloß ein Hauptträger, Pfleger und Erläuterer der wirklichen, kirchlichen Tradition in dem angegebenen Sinne gewesen, sondern ihm ist von der göttlichen Vorsehung die wichtige Aufgabe geworden, den richtigen Sinn der unbefleckten Empfängnis ins wahre Licht zu stellen und vor schweren Verirrungen zu bewahren. Menschlich gesprochen wäre ohne den hl. Thomas eine Auffassung von der unbefleckten Empfängnis Mariens herrschend geworden, welche mit der Offenbarung unvereinbar ist'. Er hat das große unbestreitbare Verdienst, dass er einerseits die Frage von dem Gebiete phantastischer Übertreibung, uncorrecter Speculation, kritikloser Begründung auf den Boden richtiger wissenschaftlich-dogmatischer Behandlung übergeleitet hat, und andererseits hat er mit kräftiger Entschiedenheit die Erlösungsbedürftigkeit der seligsten Jungfrau betont und so dieses dem Dogma wesentliche Moment gerettet und eine überspannte Verehrung der Gottesmutter hintangehalten. Hierauf scheint sogar die dogmatische Definitionsbulle hinzuweisen, wenn sie sagt, Maria sei im Hinblick auf die Verdienste Christi von der Erbsünde bewahrt geblieben und so auf höhere Weise erlöst worden. Das ist nach G. die Stellung des hl. Thomas zur Lehre der unbefleckten Empfängnis, nach meiner persönlichen Überzeugung die einzig richtige.

Die übrigen mariologischen Abhandlungen sind von gleichem Interesse und gleicher Gediegenheit; es seien hier besonders zwei hervorgehoben: die eine über die ,Freiheit der seligsten Jungfrau von aller Begierlichkeit', die andere über ,die Gnadenfülle der seligsten Jungfrau'. Die erste enthält sehr zutreffende psychologische Bemerkungen; in der zweiten wird mit Recht und sehr zeitgemäß ein Princip betont, das bezüglich der Beweisführung aus Stellen der hl. Schrift für die übernatürliche Ausstattung sowohl Christi des Herrn selbst, als seiner heiligsten Mutter von hoher Bedeutung ist, aber leider hie und da nicht genug gewürdigt und berücksichtigt wird. Wenn man nämlich in unserm Falle die eigenartige Begnadigung der seligsten Jungfrau recht würdigen will, ,reicht es nicht hin, den Wortlaut der ihr beigelegten Lobsprüche allein zu berücksichtigen, man muss in Erwägung ziehen, wem sie beigelegt worden, unter welchen Umständen usw.' oder mit

anderen Worten: ‚Die Begnadigung und die Fülle der Gnaden richtet sich nach der Stellung, dem Amte der Person, welcher sie gegeben wird‘. Dieses Princip wurde schon von den Vätern anerkannt und praktisch angewendet, es ergibt sich aus der Natur der Sache und der ganzen Heilsökonomie. Wer sich auf diesen Standpunkt stellt, den kann es nicht befremden, wenn der Verfasser mit den meisten und angesehensten Theologen der seligsten Jungfrau eine plenitudo summae abundantiae et singularitatis und eine plenitudo redundantiae universalis et indefinitae von Gnaden zuschreibt, d. h. eine Gnadenfülle, welche die aller andern Geschöpfe weit überragt, und vermöge der sie auch bei der Austheilung aller Gnadeu activ betheiligt ist. Nur Verkennung der übernatürlichen Heilsökonomie und der Stellung Mariens in ihr könnte hierin eine Überschwenglichkeit finden wollen. Gutberlets mariologische Erörterungen können mit gutem Recht als mustergiltig bezeichnet werden, sie halten die richtige Mitte zwischen phantastischer Combination und kaltem, ätzendem Kriticismus.

In der Frage über das Verhältnis der Natur zur Hypostase gibt G. unter den verschiedenen Ansichten derjenigen von Suarez den Vorzug, welcher zwischen Natur und Hypostase einen modalen Unterschied annimmt oder mit anderen Worten die Substanz als einen von der Natur reell verschiedenen modus substantialis bezeichnet. Diese Ansicht wie überhaupt die ganze Modilehre wurde in der 2. Blüteperiode der Scholastik von den größten Theologen und Philosophen vertreten, unter andern von Ruiz, Vasquez, J. Lugo, Lessius und mehreren Thomisten, und auch später hat sie unter den scholastischen Gelehrten immer Vertreter gehabt. In unserer Zeit wird sie von den meisten abgelehnt, und hie und da glaubt man sie mit einer geringschätzigen Bemerkung abgethan zu haben. Da kann es nun den Freunden dieser Theorie zu großer Genugthuung gereichen, dass ein Denker wie G., nachdem er sie schon in seinem philosophischen Lehrbuch vertreten hat, auch hier daran festhält und gewichtige Gründe für dieselbe ins Feld führt. Die Einwände allerdings, die auf philosophischem Gebiete erhoben werden, können thatsächlich eine große Bedeutung nicht beanspruchen, und unverständlich ist es, wie man sich gegen die genannte Theorie auf die Lehre der Väter berufen kann, die doch vielfach einen realen Unterschied zwischen Natur und Hypostase behauptet haben. Dieselbe erscheint vielmehr für viele Thatsachen auf philosophischem Gebiete, wie insbesondere in unserem Falle für das Mysterium der Menschwerdung das nothwendige Postulat einer zutreffenden Erklärung zu sein. Jedoch mehr als ein modaler Unterschied zwischen Natur und Hypostase erscheint zur

Erklärung der physischen Einheit des Gottmenschen die Annahme erforderlich, dass die Vereinigung selbst der menschlichen Natur mit dem Logos etwas von jener reell verschiedenes und zwar ein modus substantialis sei; die Argumente Gutberlets dürften neben dem ersten oder eher und mehr als das erste das letztgenannte Postulat erweisen. Da hier unmöglich auf eine längere Beweisführung eingegangen werden kann, sei auf die diesbezüglichen vortrefflichen Erörterungen von Canonicus Dr. Franz Schmid (Brixen) in seinen quaestiones selectae verwiesen. — Sehr treffend ist die Kritik, der G. in dieser Frage die thomistische Ansicht unterwirft. Sie zeigt, dass durch dieselbe ein Geheimnis statuiert wird, das anstatt zur Erklärung der Menschwerdung zu dienen, weder mit diesem Geheimnisse noch mit dem der hlst. Dreifaltigkeit in Einklang gebracht werden kann. Eine scharfe aber wohlberechtigte Kritik erfährt auch das Günther'sche System: es ist nichts anders als der alte Nestorianismus in moderner Form.

Zwei sehr schwierige, viel discutierte und von den verschiedenen Theologen auf verschiedene Weise gelöste Fragen sind jene, wie die Freiheit Christi und sein Verdienst erstens mit seiner Unsündlichkeit und zweitens mit der Kenntnis des göttlichen Heilsplanes aus den Propheten und dem auch daraus sich ergebenden Vorauswissen seines Erlösungs-Leidens und -Todes vereinbart werden könne. Auf die erste Frage antwortet G. mit einer Anzahl großer Theologen, Christus habe ein eigentliches Gebot bezüglich des Kreuzestodes usw. nicht gehabt, wenigstens nicht in Bezug auf die einzelnen Umstände. Diese Ansicht empfiehlt sich wenigstens ihrem Grundgedanken nach wohl am meisten dem Verständnisse, sie läßt zudem die menschliche Liebe des Erlösers zu uns in einem besonders hellen Glanze erstrahlen. Um sie jedoch vor Schwierigkeiten zu schützen und consequent darzulegen und auszubilden, dürfte es nothwendig sein, überhaupt kein eigentliches Gebot für Christus den Herrn anzunehmen außer jenem allgemeinen, das mit seiner Stellung im Universum und dem Zwecke seines Daseins, nämlich das Menschengeschlecht wiederherzustellen, gegeben ist. Ich sage absichtlich wiederherzustellen und nicht zu erlösen; denn ein eigentliches Verdienst scheint bei Christus unmöglich zu sein, wenn ihm die Erwerbung desselben durch ein strenges Gebot auferlegt wird. Oder wie hätte er sich ein Verdienst erwerben können, wenn er hiezu in Folge seiner Gottschauung nothwendig determiniert wurde? Und das wurde er, wenn er eben das Gebot besaß, sich ein Verdienst zu erwerben. Wenn wir uns die verschiedenen verdienstlichen Handlungen, von einer untersten angefangen, in einer Stufenreihe, die immer höher steigt, denken, so konnte er offenbar

bei dem niedrigsten Grad der Sittlichkeit und Verdienstlichkeit nicht stehen bleiben; da er nicht sündigen konnte, umfasste er wenigstens diesen nothwendig und folglich nicht frei und verdienstlich. Um also ein Verdienst zu haben und so dem Gebote, sich ein Verdienst zu erwerben, zu entsprechen, musste er den nächst höheren Grad des Verdienstes anstreben; dann that er es aber wiederum nothwendig und nicht frei und kommt so wiederum zu keinem Verdienst. Bei den noch folgenden Graden kehrt aber immer die gleiche Schwierigkeit wieder, und so kommt es bei Christus dem Herrn nicht zu einem Verdienste, wenn ihm dasselbe eigentlich geboten ist. Es erscheint deshalb thatsächlich, wie oben erwähnt wurde, zu einer consequenten Vertretung jener Ansicht nothwendig zu sein, mit Ausnahme des obengenannten jedes andere strenge Gebot in Abrede zu stellen. Auf die zweite oben formulierte Frage deutet G. als vielleicht letzte mögliche Antwort folgende an:

,Wenn übrigens das alles nicht befriedigt, dann bleibt nur die oben angegebene indirecte Lösung der Schwierigkeit übrig, die aber bei Abgang jeder anderen als directe, weil allein mögliche, sich herausstellen würde. Es kann durch nichts bewiesen werden, dass Christus zu der Zeit, als er sich frei für das Leiden entschied, den darauf bezüglichen Willen Gottes schon genau im einzelnen kannte. Nach dem Apostel Paulus fällt die freie Übernahme des Leidens in den Moment, in welchem der Sohn Gottes in die Welt eintrat'. Hebr. 10, 5. 7. So auf S. 619. Und weiter unten auf derselben Seite wird beigefügt: ,Wenn also die genaue Kenntnis des Rathschlusses Gottes in Betreff der Einzelheiten der Erlösung eine freie Entscheidung des Willens Christi für Übernahme dieser Einzelheiten unmöglich machte, so konnte die Mittheilung dieser Kenntnis doch sicher einen Augenblick verschoben werden'.

Diese Lösung ist jedenfalls sehr interessant und bemerkenswert. Sie beseitigt im Falle ihrer Zulässigkeit die Schwierigkeit mit der Wurzel und bereitet dem Verständnis nicht den mindesten Anstand. Sie gibt auch zugleich die beste Antwort auf die erste Frage, wofern nämlich die Erkennntnis, welche als verschoben angenommen wird, auch die visio b. in sich begreift; was an anderen Stellen angedeutet zu werden scheint; denn auch die erste Frage bietet nur in der Voraussetzung der visio beatifica große Schwierigkeiten. Wenn aber diese im ersten Augenblick der Existenz nicht angenommen werden muss, so konnte der Erlösungstod usw. unbeschadet der Freiheit sogar durch ein eigentliches Gebot intimiert werden. Indes ist ein Aufschub der visio beatifica ohne triftige Gründe wohl nicht anzunehmen, und zudem ist ein solcher zur Aufrechterhaltung

der auf die zweite Schwierigkeit gegebenen Lösung nicht nothwendig; denn die visio beatifica scheint die Erkenntnis der contingenten Dinge ihrer Thatsächlichkeit nach nicht nothwendig einzuschließen; sagt ja doch Christus, dass die Engel, die immerdar das Angesicht des Vaters sehen, den Tag des Gerichtes nicht kennen. Das ergibt sich übrigens auch aus der Natur der Sache selbst. Nothwendiges objectum secundarium der visio beatifica ist doch nur, was mit der göttlichen Wesenheit, dem objectum primarium, in einem nothwendigen, wesentlichen Zusammenhange steht wie die möglichen Wesenheiten; das gilt nun aber offenbar nicht von contingenten Thatsachen. Es kann also die visio beatifica in Christus vorhanden sein, ohne dass deshalb auch die Erkenntnis zukünftiger Thatsachen nothwendig da wäre.

Zu einer weiteren etwaigen Klarstellung sei hier übrigens noch Folgendes bemerkt. Die zweite Schwierigkeit scheint bei näherem Zusehen von der ersten doch nicht verschieden, sondern nur eine weitere Instanz derselben zu sein. Denn nicht dadurch, dass Christus seine freien Handlungen voraussieht, ist die Freiheit derselben gefährdet; er sieht sie ja eben als freie voraus, und es ist nicht einzusehen, dass dieses Vorauswissen den Willen nöthige, es setzt vielmehr die Freiheit der Acte voraus[1]).

Die Schwierigkeit liegt offenbar vielmehr darin, dass er sie voraussieht als von Gott prädestinierte, als einen integrierenden Theil des von Gott schon beschlossenen und geoffenbarten Heilsplanes. Dieser drängt sich nämlich seinem Willen auf äquivalente Weise auf wie ein eigentliches Gebot, oder vielmehr, er ist als ein solches, entweder formelles oder virtuelles zu betrachten. Das ist aber nichts anderes als die erste Schwierigkeit oder, wenn man will, eine neue Instanz zu derselben: d. h. es drängt sich von neuem ein eigentliches Gebot auf. Auf diese Schwierigkeit nun gibt die angeführte Lösung, wenn von anderer Seite nichts im Wege steht, eine sehr zutreffende und die vielleicht allein mögliche Antwort.

Der Verfasser fügt jedoch selbst zu diesem Lösungsversuche bei: ‚Indes ist zuzugeben, dass der Gedanke, Christus sei in allen

---

[1]) Sehr klar führt das Billot aus: de verbo incarnato p. 284: Tandem nota, non esse specialem difficultatem quoad conciliationem libertatis in Christo, cum cognitione futurorum in genere et suorum propriorum actuum in specie. Nam illos suos futuros actus cognoscebat ut dependentes a suo arbitrio; unde si scientia abstulisset libertatem, destruxisset seipsam destruendo suum objectum, quod est impossibile. Ergo concomitanter se habebant exercitium libertatis et cognitio universorum

späteren Handlungen, insbesondere im Leiden selbst, nicht mehr frei gewesen, etwas Befremdendes hat, womit sich das christliche Gemüth nicht befreunden kann. Wir haben aber jene Möglichkeit auch nur als letztes Mittel vorgeschlagen, wenn alle anderen Versuche, die Freiheit Christi zu retten, fehlschlagen'. Das Befremdende dieser Annahme kann vielleicht durch folgende Bemerkungen gehoben oder doch gemildert werden:

Erstens in Bezug auf das Leiden und alle übrigen von den Propheten geweissagten und in Gottes Heilsplan festgesetzten Werke konnte Christus auch nach dem Eintreten der visio beatifica noch die Freiheit bleiben, sie mit größerer oder kleinerer Intensität, unter diesen oder jenen Umständen zu umfassen und zu setzen. In Bezug auf andere von den Propheten nicht vorausgesagte oder von Gott nicht bestimmt gewollte und in den Heilsplan wenigstens als nothwendig nicht aufgenommene blieb ihm wohl die ganze Freiheit. Wenigstens dürfte diese hier in Anspruch genommene Freiheit nicht durch Beweise abgewiesen werden können. In Folge dessen konnte Christus auch während seines Lebens sich noch weitere Verdienste erwerben; denn es kann doch nichts im Wege stehen, dass Gott solche nicht mehr nothwendigen, aber von Christus aus überfließender Liebe auf sich genommenen Werke als überfließende Genugthuung und Erlösung entgegennahm. — Das hier Beigefügte darf offenbar so lange aufrecht gehalten werden, als man nicht nachweist, dass die visio beatifica zu allen in concreto nur möglichen guten Werken wirksam bestimme, auch wenn dieselben nicht geboten sind. Denn dass es nicht nothwendig ist, anzunehmen, Gott habe in seinem Heilsplan alle in concreto von Christus gesetzten individuellen Handlungen als durchaus von ihm gewollte und nothwendige aufgenommen, dürfte doch klar sein.

Wenn dem allem aber so ist, so verliert gewiss jener Lösungsversuch, zum Theil wenigstens, das Befremdende, das G. selbst glaubte hervorheben zu müssen.

Radical wären alle diese Fragen über die Freiheit des Erlösers seiner menschlichen Natur nach nicht gelöst, sondern beseitigt, wenn man der Seele desselben die visio beatifica absprechen würde, wie es in unserer Zeit von Schell versucht wurde. Dagegen verwahrt sich jedoch unser Verfasser mit bedeutender Entschiedenheit und gewiss mit vollem Rechte. Es kann nicht gestattet sein, in einer so wichtigen Frage vom consensus communis scholae abzugehen, besonders da auch, wenn nicht zwingende, so doch schwerwiegende Beweise für die traditionelle Ansicht vorliegen. Dieselben finden bei G. eine sehr gediegene Darlegung; dem einen oder andern wird eine neue Seite abgewonnen. So zB. wird betont,

daſs die ſubſtantielle Heiligkeit die visio beatifica noch mehr unter dem Begriffe der vollendeten Sittlichkeit als unter dem der Seligkeit fordere.

Zur größeren Klärung der Frage kann hier wohl noch folgendes beigefügt werden: Es dürfte ſich mit der Annahme der visio beatifica in Chriſtus dem Herrn beinahe ſo verhalten, wie mit der Überzeugung von der unbefleckten Empfängnis vor der Definition dieſes Dogmas und wie mit der Annahme der Himmelfahrt Mariens. Abgeſehen von der Feſtfeier der unbefleckten Empfängnis, für die übrigens auch eine continuierliche Tradition durch die erſten acht Jahrhunderte nicht aufgewieſen werden kann, und die auch ſpäter noch bezüglich ihres Objectes vielfach einen ſehr zweifelhaften Charakter hatte, erſcheinen die Gründe für die betreffenden Wahrheiten auf beiden Seiten ſozuſagen gleichbedeutend. Wie die unbefleckte Empfängnis in der hl. Schrift zwar behauptet iſt, aber doch nicht mit evidenten und zwingenden Texten, ſo iſt es auch mit der visio beatifica in Chriſtus; in beiden Fällen hat aber die conſtante und gemeinſame Erklärung von 6 Jahrhunderten, wobei das Walten des hl. Geiſtes unverkennbar iſt, den Sinn der betreffenden Stellen feſtgeſetzt. Gleichwie dann die Väterlehre und die Überlieferung der erſten 8—10 Jahrhunderte die unbefleckte Empfängnis gewöhnlich zwar nicht explicite lehrte, aber doch implicite in ihrer alle Geſchöpfe überragenden Heiligkeit, ſo ſchreiben dieſelben dogmatiſchen Quellen Chriſtus dem Herrn auch ſeiner menſchlichen Natur nach die Fülle alles Wiſſens, aller Gnade, aller Heiligkeit zu und lehren ſo implicite die visio beatifica, die ja eben gewiſs die Vollendung alles Wiſſens, aller Gnade und aller Heiligkeit iſt. — Wie ferner die Stellung der ſeligſten Gottesmutter im Schöpfungsplane und der Heilsökonomie Gottes ihre unbefleckte Empfängnis fordert, ſo läſst ſich dasſelbe von Chriſtus dem Herrn in Bezug auf die visio beatifica ſagen. Wie dieſe Forderung zu verſtehen ſei und wie man aus ihr mit theologiſcher Gewiſsheit auf die Thatſache ſchließen kann, ohne dabei auf ein naturhaftes Einwirken Gottes zu verfallen, weist G. überzeugend nach. Gleichwie endlich ſich der unbefleckten Empfängnis das Dogma von der Allgemeinheit der Erbſünde als ſcheinbar unüberwindliche Schwierigkeit entgegenſtellte, aber ſchließlich doch mit derſelben in Harmonie gebracht wurde, ſo dürften auch die freilich nicht unbedeutenden Schwierigkeiten, die ſich gegen die visio beatifica von Seiten der Leidensfähigkeit und Freiheit ergeben, nicht mehr im Stande ſein, durchſchlagende Bedenken zu verbreiten Schließlich hat die visio beatifica vor der unbefleckten Empfängnis ſogar das voraus, daſs ſie innerhalb der katholiſchen Theologie

nie eine so verbreitete und heftige Opposition fand, wie diese. Die Theologen, welche die visio beatifica bekämpften, bilden nur einen kleinen Bruchtheil und stehen auch an Bedeutung den Vertheidigern derselben weit nach. Vor der Himmelfahrt Mariens hat die visio beatifica an Erweislichkeit sogar vieles, wie es scheint, voraus. — Man muss es in Erwägung des Gesagten als ein großes Verdienst der vorliegenden Dogmatik bezeichnen, dass jener Vorzug Christi des Herrn in ihr so energisch betont und so verständnisvoll vertreten wurde.

Bezüglich der Wunder Christi vertritt G. eine moralische und theilweise physische Wirksamkeit. Wenn letztere Ansicht mit der Mäßigung und Besonnenheit vorgetragen wird wie hier, wird wohl nichts Durchschlagendes dagegen vorgebracht werden können. Hier und auch an einigen anderen Stellen werden Scheebens Ausführungen, die sich freilich hie und da zu sehr ins Mystische und Unklare verlieren, auf das gehörige Maß zurückgeführt und richtig gestellt.

Das letzte Capitel handelt über die Erlösung. Die katholische Lehre über die stellvertretende Genugthuung Christi wird bündig, aber gründlich dargelegt und erörtert; und die nicht selten plumpen und pietätslosen Angriffe Harnacks, für den der eigentliche Stein des Anstoßes die Gottheit des Erlösers ist, werden gebürend zurückgewiesen. Bezüglich der Opfertheorie hält G. den Sühncharakter, als für das Opfer in der gegenwärtigen Ordnung wesentlich, gegen Scheeben fest.

Die vorstehenden Bemerkungen dürften genügen, eine annähernde Idee von Gutberlets gediegener Arbeit zu geben. Seine Ausführungen sind nicht bloß tief und gründlich, sondern sie sind so zutreffend, dass ich nur in ein paar Fragen von ganz untergeordneter Bedeutung ein Bedenken dagegen notieren konnte; es lohnt sich nicht der Mühe, hier näher darauf einzugehen.

Man muss sehr wünschen und hoffen, dass es dem Verfasser beschieden sein möge, das große Werk glücklich zu vollenden; das katholische Deutschland wird dann eine Dogmatik besitzen, auf die es mit Recht stolz sein kann.

Joseph Müller S. J.

Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu. Mit einer Einleitung von Bernhard Duhr S. J. Freiburg, Herder, 1896. VIII + 286 S. in 8°.

Die Herder'sche Sammlung pädagogischer Werke hat bereits in Fachkreisen einen guten Klang, weil sie wirklich nur Bedeutendes

bietet. Den bis jetzt ausgegebenen acht Bänden reiht sich der vorliegende würdig an. Ein kurzes Vorwort gibt die Gründe, warum die Studienordnung der Gesellschaft Jesu in diese Sammlung Aufnahme fand. Es ist einerseits die historische Wichtigkeit der Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu, welche fast zwei Jahrhunderte an vielen Gymnasien, Seminarien und Universitäten der ganzen katholischen Welt in Ansehen stand, andererseits hat dieselbe auch heute noch bedeutenden Wert für viele Fragen auf dem Gebiete des mittleren und höheren Unterrichtes. Der Übersetzung geht eine ausführliche Einleitung voraus über die Geschichte und Quellen der Studienordnung sowie über die von ihr vertretenen pädagogischen und didaktischen Grundsätze. Will diese auch kein vollständiges Bild des ganzen Studienwesens der Gesellschaft Jesu geben, weil das dem Charakter einer Einleitung widersprechen würde, so bietet sie doch ausreichenden Aufschluss über die Entstehung der Ratio, zeichnet ihren Inhalt in allgemeinen Umrissen und würdigt die hauptsächlichsten Einwürfe dagegen.

Gedrängt von der Noth der Zeit, dehnte der hl. Ignatius, Stifter der Gesellschaft Jesu, allmählich die anfänglich nur für die Erziehung der eigenen Ordensmitglieder berechneten Schulen auch auf Auswärtige aus und wendete überhaupt dem Unterrichte und der Erziehung junger Leute eine stets sich steigernde Aufmerksamkeit zu. An vielen Orten errichteten seine Jünger Schulen nach den bewährten Mustern der allgemeinen Studien in Paris und Löwen, welche sie großentheils aus eigener Anschauung kennen gelernt hatten; Ignatius selbst entwarf im vierten Theile der Constitutionen hiefür die hauptsächlichsten Grundzüge. Er hat dabei weder Sturm noch Ludwig Vives nachgeschrieben, sondern einfach jenen Weg vorgezeichnet, welchen er einst aus eigener Erfahrung kennen gelernt hatte. Je zahlreicher aber die Schulen der Jesuiten wurden, desto mehr sehnte man sich im Orden nach einer eingehenderen Studienordnung, die, aufgebaut auf den Principien des heiligen Stifters, eine gewisse Gleichförmigkeit im Unterrichte und der Erziehung der Gesellschaft erzielen sollte. So wünschenswert genauere Vorschriften für die Entwicklung des Unterrichtswesens auch waren, so konnte dennoch eine Übereilung hierin nur schaden. Erst nachdem die junge Gesellschaft bereits einen reichen Schatz von Erfahrungen gewonnen hatte, beschloss die vierte Generalcongregation im Jahre 1581 eine zwölfgliedrige Commission einzusetzen und ihr den Aufbau der Studienordnung mit den bisher durch die Erfahrung gewonnenen Materialien anzuvertrauen. Allein die Arbeit derselben gedieh zu keinem Abschluss; deshalb berief der energische P. General Aquaviva im Jahre 1584 eine neue Com-

mission und ließ durch dieselbe einen Studienentwurf ausfertigen, welcher für weitere Berathungen und Versuche als Grundlage dienen sollte. Nach mehrfachen Abänderungen wurde endlich im Jahre 1599 die endgiltige Studienordnung in Neapel gedruckt. Diese blieb, abgesehen von einigen Zusätzen im Jahre 1616, bis zur Aufhebung der Gesellschaft 1773 unverändert in Geltung. Die im Jahre 1814 wieder für den ganzen Erdkreis hergestellte Gesellschaft fand aber ganz neue Bedürfnisse und musste den Anforderungen der Zeit gerecht zu werden suchen. Wie bei der ersten Abfassung der Studienordnung, so wollte man auch diesesmal mit möglichster Vorsicht zu Werke gehen. Nicht aufgeben wollte man die durch so lange Zeit erprobte Ratio, sondern nur den neuen Verhältnissen anpassen; dadurch sollte die Unterrichtsmethode bewahrt bleiben von dem fortwährenden Experimentieren und Abändern, welches dem Gange des Unterrichtes nicht förderlich sein konnte. Endlich im Jahre 1832 konnte P. Roothaan die abgeänderte Ratio zur praktischen Erprobung derselben in die Provinzen verschicken. Leider verhinderten die Verhältnisse bis heute den weiteren Ausbau derselben. Daher fehlt der Gesellschaft jetzt noch eine endgiltig festgestellte, den ganzen Orden verpflichtende Unterrichtsordnung.

Nach diesen historischen Ausführungen über die Geschichte der Studienordnung charakterisiert D. in kurzen aber markigen Zügen die pädagogischen und didaktischen Grundsätze derselben. Mit glücklichem Griffe lässt er bei ihrer Beurtheilung nicht allein die hervorragendsten Pädagogen des Ordens, sondern auch die größten Gelehrten und Pädagogen außerhalb desselben unparteiisch zu Worte kommen, und so gelingt es ihm, die Hauptgrundsätze der Ratio auch noch für unsere Zeit als höchst beachtenswert zu erweisen. Viele derselben enthalten unangreifbare Wahrheiten für alle Zeiten. Das gilt namentlich von dem obersten Grundsatze der Ratio, die Schüler dürfen nicht allein für die Welt, sondern müssen vor allem für Gott erzogen werden. Wissenschaft und Aufklärung sind nur Mittel zum Zwecke. Diesem Grundsatze entsprechend wird der Lehrer geschult und werden Belohnungen und Strafen nach dem Gesetze weiser Mäßigung vertheilt. Alles zielt darauf hin, unter den Schülern einen löblichen Wetteifer zu wecken. Dabei darf aber auch auf Erholung und Spiel nicht vergessen werden.

Für die Pflege des religiösen Sinnes und eines jugendlich frischen Gemüthes legt die Ratio hohen Wert auf die würdige Feier geistlicher und weltlicher Feste. Sie sollen so begangen werden, ‚dass sie als eine Quelle unschuldiger Freude und mannigfacher Anregung stets in angenehmer Erinnerung bleiben‘ (S. 71).

Christliche Erzieher erkennen daher der Ratio mit Recht in Beziehung auf Pädagogik den Ehrenpreis zu, weniger einverstanden sind viele mit ihrem Unterrichts-Programm. Eine Ursache dieses Urtheiles ist wohl die, dass man nur das Gymnasium, nicht aber auch das Lyceum ins Auge fasst, welches letztere ebenso gut wie das erstere in Beziehung auf das höhere Berufsstudium als ergänzende Vorbereitung betrachtet werden muss. Erst beide zusammen vermitteln die Befähigung zum Antritte eines Berufsstudiums. Der Herausgeber bespricht getrennt zuerst die Aufgabe des Gymnasiums und hierauf die des Lyceums. Hinsichtlich des ersteren betont er mit Recht: ‚Dass die von der Ratio studiorum dem Gymnasium gestellte Aufgabe: Anleitung zu ernster geistiger Arbeit und Erstrebung des Könnens, nicht aber Vielwisserei die richtige ist, hat die Erfahrung der letzten Jahrzehnte wieder hinlänglich bestätigt'. Zur Erhärtung dieses Satzes beruft er sich auf Aussprüche Virchows, Kropatscheks und des preußischen Regierungsrathes Wiese. Ebenso rechtfertigt er durch Aussprüche berühmter Professoren der Neuzeit jene Einrichtung der Ratio, wornach der Unterricht hauptsächlich auf die alten Sprachen sich concentrierte und im Studium derselben das geeignetste Mittel fand, das Denkvermögen der jungen Leute anzuregen und weiterzubilden. Andere für die allgemeine Bildung nothwendige oder nützliche Kenntnisse sollten hauptsächlich im Anschlusse an die Erklärung der alten Classiker den jungen Leuten beigebracht werden. Daher die Pflege der sogenannten eruditio. Die neue Ratio von 1832 anerkennt jedoch neben den Haupt- auch sogenannte Nebenfächer, die aber größtentheils von einem und demselben Lehrer vorgetragen werden sollen. Also nicht Fachlehrer-, sondern Classensystem sollte in den Gymnasien der Gesellschaft herrschen. Besonders in Rücksicht auf die Förderung der Erziehung und die Erhaltung der Gesundheit verdient dieses System unzweifelhaft den Vorzug. Viele Theilnehmer an der Berliner Conferenz, welche auf Veranlassung des Kaisers von Deutschland vom 4. bis 17. December 1890 über Fragen des höheren Unterrichtes gehalten wurde, bevorzugten das Classensystem. Besonders vom medicinischen Standpunkte aus stellte der Geheime Sanitätsrath Dr. Graf als These auf: ‚Wiedereinsetzung des Classenlehrerthums' (S. 101). Auch außerhalb dieser Conferenz traten namhafte Pädagogen für die Wiedereinführung desselben ein.

Nachdem so der Autor die allgemeinen Grundsätze der Ratio als auch heutzutage noch feststehende nachgewiesen hat, geht er noch auf die Einwürfe ein, welche man im einzelnen gegen die Studienordnung der Gesellschaft erhoben hat. Sie habe nämlich, so sagt

man, nicht hinreichend gesorgt für den Unterricht in Religion, Geschichte und Muttersprache. Er prüft die Berechtigung dieses Vorwurfes an der Hand der Ratio und sonstiger Verordnungen und Äußerungen berühmter Jesuiten und gelangt zum Schlusse, dass auch in diesen Fächern mehr geschehen ist, als übelwollende Kritiker gelten lassen wollen.

Besonders interessant und vielfach neu sind die Ausführungen über die in der Gesellschaft gebräuchlichen Schulübungen. Da in einer kurzen Besprechung kaum die Namen der einzelnen Übungen genannt werden könnten, so genüge es hier, den Leser darauf aufmerksam gemacht zu haben. Auch für unsere Zeit empfehlenswert wären der Wettkampf und die Redeübungen, welche wegen Überlastung mit Material in unseren Gymnasien leider nur allzusehr vernachlässigt werden müssen. Die sogenannte Akademie war eine neben der Schule herlaufende Übung für talentvollere und strebsamere Zöglinge. Die Prüfungen wurden schriftlich und mündlich abgehalten und dienten als Prüfstein für das Vorrücken der Schüler in die höheren Classen.

Auf das Gymnasium oder die Lateinschule folgte ein dreijähriger philosophischer Curs (Lyceum). Er sollte das ergänzen, was der Vorbildung für das höhere Berufsstudium noch abgieng. Nicht allein eine gründliche Schulung in der christlichen Philosophie vermittelte er, sondern war auch darauf berechnet, in die Naturwissenschaften und Mathematik entsprechend einzuführen. Die Mittel hiezu waren neben den Vorträgen die täglichen Disputationen und Wiederholungen (S. 159 ff.).

Zum Schlusse rühmt Duhr die Ratio als ein System der Einheit und Ordnung, welches nicht allein die Ausbildung aller Fähigkeiten harmonisch betreibt, sondern vor allem durch sittliche Durchbildung die Erziehung guter Männer erstrebt.

Der Übersetzung legte D. die Pachtlerische Übersetzung im V. Bd der Monumenta historica Paedagogica zugrunde, verbesserte dieselbe an vielen Stellen nicht allein in stilistischer, sondern auch in sachlicher Hinsicht. Ober dem Striche wird der Text der Ratio nach der officiellen Ausgabe vom Jahre 1616 geboten, darunter folgen die Veränderungen und Zusätze vom Jahre 1832. Überall bemerkt man, dass sich der Verfasser die Arbeit durchaus nicht leicht gemacht hat. Seine Ausgabe ist dadurch aber auch ein wichtiges Hilfsmittel geworden zu tieferem Studium der Ratio und muss jedem Pädagogen empfohlen werden.

Al. Kröß S. J.

Die Orden und Congregationen der katholischen Kirche. Von Dr. Max Heimbucher, kgl. Lycealprofessor in Bamberg. Erster Band. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1896. 583 S.

Mit der Erneuerung des katholischen Lebens im christlichen Volke entwickelt sich naturgemäß ein höheres Interesse für jenen Stand, der die Vollkommenheit dieses Lebens anstrebt. So zweifeln wir auch nicht, dass das Werk, welches uns zur Besprechung vorliegt, vielen eine willkommene Gabe sein wird. Es ist seiner ganzen Anlage nach, was der Titel nicht ausdrückt, geschichtlichen Inhaltes. Der Verf. führt uns die Entstehung, Entwicklung, vielfach auch den Niedergang sowie die Wiedererneuerung der einzelnen Orden vor Augen. Der erste Band bespricht, außer den ältesten Erscheinungen des Ordenslebens und dem Basilianerorden, der Reihe nach jene große Gruppe von Orden und Instituten mit einfachen Gelübden oder Congregationen, welche die Regel des hl. Benedict, des hl. Franz von Assisi und des hl. Augustin als Grundlage ihrer Constitutionen und ihres ganzen Ordenslebens befolgen. Der zweite Band soll dann ‚namentlich den Karmeliter- und den Jesuitenorden sowie die Congregationen der katholischen Kirche behandeln' (Vorrede S. VI). Das Werk verdankt seine Entstehung mehrjährigen Vorlesungen, welche der Verf. an der Universität zu München in der Absicht hielt, um seinen Zuhörern eine richtige Vorstellung von dem Ordenswesen gegenüber den unwahren Vorstellungen desselben zu ermöglichen und so zu ihrer Erziehung im kirchlichen Geiste beizutragen. Diesen Zweck beim Leser zu erreichen, ist auch das vorliegende Werk in hohem Grade geeignet; es ist von echt kirchlichem Geiste getragen, und auch die Darstellung ist fließend und edel. Eine ausgezeichnete Zugabe bilden die sehr zahlreichen Literaturangaben; derjenige, welcher sich für die Geschichte, die Verfassung und nähere Einrichtung der Orden interessiert, wird speciell in dieser Beziehung das Buch als Fundgrube schätzen lernen. Der Verfasser hat sich bemüht, eine möglichst vollständige Übersicht über die verschiedenen Orden und die noch viel zahlreicheren ordensähnlichen Institute zu geben. Das war eine schwierige, weil weitverzweigte Aufgabe. Etwaige Lücken und minder genaue Angaben wird bei der Menge des Gebotenen der Leser gern entschuldigen. Auch Recensent verzichtet gerne auf die nähere Angabe derselben und erlaubt sich nur folgende Bemerkungen, die ihm wichtiger scheinen, zu machen.

Der Orden der Karthäuser (S. 251 ff.) wird zu jenen gezählt, welche ‚auf der Grundlage der Benedictinerregel' errichtet sind. Das ist nicht ganz richtig. Barbosa (Jus eccles. univers. l. I, cap. 1 n. 182) zählt die Karthäuser zu den Orden, bei

denen man zwischen einer Regel und den Constitutionen oder Statuten keinen Unterschied machen kann, die also auf keiner der bekannten alten Regeln sich aufbauen. Das ist richtiger. Es mag ja manches der statuta Guigonis, die man als Karthäuserregel angibt, aus der Benedictinerregel hergenommen sein und zwischen den Gelübdeformeln beider Orden eine fast wörtliche Übereinstimmung bestehen. Das berechtigt aber noch nicht dazu, die Benedictinerregel als Grundlage der Karthäuser-Statuten hinzustellen. Wollte man die Orden nach dem Princip der bloßen Entlehnung gruppieren, dann würde man ein ganz anderes Resultat erhalten als das ist, zu welchem der Verf. gelangt; er hätte dann wohl manche der im ersten Bande behandelten Congregationen und neueren Orden dem zweiten Bande zuweisen müssen. Man müsste dann wohl auch alle Mendicantenorden als auf der Regel der Franciscaner aufgebaut ansehen; die Bestimmungen über die religiöse Armut haben sogar durchgehends eine viel einschneidendere Wirkung auf die Verfassung der Orden und das ganze Ordensleben als die alten Regeln, an welche die Constitutionen der verschiedenen Orden sich anschließen. Dem Prediger- oder Dominicaner-Orden wurde wohl wegen seiner großen Bedeutung ein eigenes Capitel gewidmet; an sich müsste er mit den anderen unter die Orden mit Augustinerregel eingereiht werden.

In etwas hängen diese Bemerkungen mit dem zusammen, was uns am ganzen Buche aufgefallen ist; der Verf. scheint uns den rein äußerlichen Verschiedenheiten, welche zwischen den Orden bestehen, zu viel Aufmerksamkeit zu schenken; die inneren Unterschiede, welche von der Verfassung und dem ganzen Ordensleben herrühren, werden zu wenig gewürdigt. Das gilt vornehmlich von der Einleitung, welche den Begriff eines Ordens und die Eintheilung derselben angibt, aber auch von den übrigen Theilen des Buches. Sowohl der Studierende im Hörsaale als der Leser des Buches erhält keinen richtigen Begriff von der Erhabenheit und Schwierigkeit des Ordenslebens und fasst den tiefgreifenden Unterschied der einzelnen Orden nicht auf, wenn gewisse Äußerlichkeiten zu sehr hervorgehoben werden. Die beiden ersten Paragraphen der Einleitung möchten wir in dieser wie in anderer Hinsicht vorzüglich als verbesserungsbedürftig bezeichnen. So ist schon die Definition eines ‚Ordens im kirchenrechtlichen Sinne‘, welche der Verf. an die Spitze seines Werkes stellt, nicht zutreffend. Denn unter einem Orden versteht man nur jene Vereinigung der in bestimmter Weise nach der christlichen Vollkommenheit strebenden Gläubigen, in welcher *feierliche* Gelübde, wenn auch nicht von allen, so doch von den meisten oder maßgebendsten Mitgliedern ab-

gelegt werden; die vom Verf. gegebene Definition passt sowohl auf die Congregationen oder Institute mit einfachen Gelübden als auf die Orden im kirchenrechtlichen Sinne. Auch kann man in die Definition der ‚feierlichen Gelübde' nicht mehr als Kennzeichen aufnehmen, dass ihre Ablegung ‚mit einer gewissen äußeren Feierlichkeit' erfolgt; diese Feierlichkeit gehört keineswegs zum Wesen der ‚feierlichen' Gelübde. Was man sich unter ‚der Säcularisation eines Ordens' zu denken hat, ist mir nicht recht klar; es wird wohl die Aufhebung eines Ordens gemeint sein, welche dann die Säcularisierung jener Mitglieder desselben, welche die feierliche Profess abgelegt haben, zur Folge hat; zumeist spricht man aber von der Säcularisierung einzelner Ordensleute. Eben diese Säcularisierung dürfte der Verf. wohl im Auge haben, wenn er von einer ‚päpstlichen Dispense' spricht, die mit ‚der Auflage gegeben wird, dass sich der Dispensierte nach je 6 Jahren vor seinen Ordensoberen stellt'. Eine solche Säcularisation ist indes nicht so selten, wie der Verf. zu glauben scheint; und es wird auch bei ihr wenigstens nach dem gewöhnlichen Formulare (dasselbe findet sich abgedruckt in den Acta s. S. vol. IV. pag. 388 ss.) nicht verlangt, dass sich der Säcularisierte ‚nach je 6 Jahren wiederum vor seinen Ordensobern stellt'.

Unrichtig ist ferner die Angabe (S. 2), es sei von jeher üblich gewesen, ‚dass vor Ablegung der feierlichen und zeitlebens verpflichtenden Gelübde für eine bestimmte oder unbestimmte Zeit zunächst nur einfache Gelübde abgelegt würden'. In den Frauenorden läßt sich das auch heute noch nicht als üblich bezeichnen; für die Männerorden hat erst Pius IX. im Jahre 1862 es allgemein vorgeschrieben; vorher aber war es nicht nur nicht üblich, sondern, mit Ausnahme der Gesellschaft Jesu, kaum irgendwo eingeführt. Dass ‚der Übertritt zu einem strengeren Orden den Religiosen stets frei steht', ist nach den allgemeinen gesetzlichen Bestimmungen allerdings richtig; es bedarf indes insofern einer bedeutenden Einschränkung, als es eine große Zahl von Orden gibt, welche das ausdrückliche Privileg haben, dass von ihnen ein Übertritt zu was immer für einem Orden nur mit Erlaubnis der bisherigen Oberen geschehen dürfe. — Mit Rücksicht auf den Leserkreis, für welchen das Buch geschrieben ist, wäre es wohl wünschenswert gewesen, bei der umfangreichen Literaturangabe, welche sich S. 23 ff. findet, jene Autoren, welche nicht eine Geschichte der Orden, sondern eher eine Polemik gegen dieselben verfasst haben, als solche zu kennzeichnen. — S. 182 wird unter den dem 19. Jahrh. angehörenden Benedictinern auch der Graf Montalembert, der Verfasser des Werkes Les moines d'occident, angeführt,

Dem zweiten Bande des Werkes sehen wir mit vielem Interesse entgegen.

Jos. Biederlack S. J.

Geschichte des Breviers. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung der Entwicklung des altkirchlichen und des römischen Officiums bis auf unsere Tage von P. Suitbert Bäumer, Benediktiner der Beuroner Congregation. Mit dem Bildniß des seligen Verfassers in Lichtdruck und einem kurzen Lebensabriß. Freiburg i. B., Herder, 1895. XX + 637 S.

Eine Geschichte des Breviers gehört in unserer Zeit, zumal in Deutschland, gewiss zu den Büchern, welche die Berechtigung ihres Erscheinens nicht erst nachweisen müssen. Eine umfassende, von der Entstehung bis auf unsere Zeit reichende Darstellung der Schicksale, welche das canonische Stundengebet zu seiner jetzigen Form und Ausgestaltung brachten, ist bis jetzt in deutscher Sprache wohl überhaupt noch nicht erschienen. Auch die Zahl der kleineren Schriften, welche einzelne Theile dieser Gesammtgeschichte behandeln, ist nicht groß, und so gehörte schon ein gewisser Muth dazu, eine so umfassende Arbeit in Angriff zu nehmen. P. Bäumer nahm sie auf sich im Vertrauen auf die göttliche Hilfe, und nach jahrzehntelanger mühsamer Forschung legte er in vorliegendem Werk die reife Frucht seiner Thätigkeit nieder. Nur die besondere Liebe, welche er stets für den hl. Gebetsdienst, das ‚palmare officium' des Benedictinerordens hegte, sowie seine staunenswerte Arbeitskraft ermöglichten ihm neben einer großen Reihe von Editionen liturgischer Bücher (fast alle bei Desclée, de Brouwer & Cie in Brügge erschienenen Ausgaben sind von ihm bearbeitet) noch eine Anzahl selbständiger Werke und Aufsätze von hervorragender Bedeutung zur monastischen und liturgischen Geschichte zu liefern. Seine letzte Arbeit, eine der Breviergeschichte parallele Geschichte des römischen Missale, konnte er leider nicht mehr zur Ausführung bringen[1]). Am 12. August 1894 berief ihn der Herr zu sich, um, wie wir hoffen, im Himmel die ewige Liturgie zu feiern.

In der Entwicklung des kirchlichen Officiums unterscheidet P. Bäumer drei Hauptperioden, die mit den sonst für Kirchen-

[1]) Auch bei der Beurtheilung der vorliegenden Breviergeschichte ist der Umstand zu berücksichtigen, dass es dem Autor nicht mehr vergönnt war, selbst die letzte Hand an sein Werk zu legen und besonders den Druck zu leiten. Es hatte das einige, allerdings mehr formelle als sachliche Unvollkommenheiten zur Folge, deren Beseitigung künftigen Auflagen vorbehalten bleiben muss.



und Profangeschichte angenommenen ziemlich übereinstimmen. Im ersten Zeitraum bis auf Gregor den Großen entwickelt und gestaltet sich der Gesammtbau des kirchlichen Gebetsdienstes, besonders das Psalterium per hebdomadam dispositum und das Officium de tempore. Die Quellen sind in diesem Abschnitt vor allem die Schriften der Kirchenväter, die aber eingehendere Nachrichten über das Officium nicht geben. Es muss deswegen das Material mühsam aus den einzelnen Väterschriften zusammengesucht und zu einem Gesammtbild vereinigt werden. Dass dabei vieles lückenhaft und dunkel bleibt, ist nicht wohl anders möglich. Ausführlichere und zusammenhängende Nachrichten geben nur die Apostolischen Constitutionen, Cassian und die vor einigen Jahren wieder aufgefundene Peregrinatio Silviae, während in der Regel St. Benedicts das älteste vollständige Schema des Gesammtofficiums sich findet. Bei diesem Stande der Dinge ist erklärlich, dass es an strittigen und controversen Fragen nicht fehlt. Besonders die Apostolischen Constitutionen und die mit ihnen zusammenhängenden Schriften machen noch manche Schwierigkeiten, die, wie wir hoffen, durch Prof. Funks bald zu erwartende Ausgabe ihre endgiltige Lösung finden werden.

An die Schwelle der zweiten Periode in der Entwicklung des kirchlichen Officiums stellt P. Bäumer die gewaltige Gestalt Papst Gregors des Großen. Seine Verdienste um die Liturgie werden zwar seit einiger Zeit von verschiedenen Seiten angefochten; doch sind die Angriffe bis jetzt nicht derart begründet worden, dass man genöthigt wäre, die Anschauung, welche Gregor als den endgiltigen Redactor der römischen Liturgie betrachtet, aufzugeben. Für P. Bäumer kamen namentlich in Betracht die Ansicht Batiffols[1]), der Gregors Thätigkeit bei der Ordnung des römischen Officiums leugnete und dieses erst im 7. und 8. Jahrhundert entstehen lassen wollte, und die Hypothese Gevaerts[2]), der die Redaction der kirchlichen Gesangbücher ebenfalls ins 7. und 8. Jahrhundert verlegte. Die ruhige, vorsichtig abwägende Untersuchung und Entgegnung unseres Autors wird gewiss klärend wirken und die Überzeugung befestigen, dass die Tradition von der liturgischen Thätigkeit Gregors d. Gr. doch nicht so unhaltbar ist, als man in neuerer Zeit glauben machen möchte. Alle in Betracht kommenden Fragen zu erledigen, konnte P. Bäumer, wie er selbst bemerkt, nicht anstreben. Dazu sind Vorarbeiten nöthig, deren Durchführung noch Jahre in Anspruch nehmen wird. Sie bewegen sich vor allem

[1]) Batiffol, Hist. du bréviaire Romain. 2. éd. Paris 1894. Chap. II.
[2]) Gevaert, Les origines du chant liturgique. Gand 1890.

auf dem Gebiet der vergleichenden liturgischen Forschungen, für die noch vielfach die erste Vorbedingung, eine genügende Untersuchung und Publication des handschriftlichen Materials, fehlt. Eine weitere unerläſsliche Bedingung zur Erreichung solider Resultate ist namentlich in der gregorianischen Frage die Beachtung der von P. Bäumer S. 217 seines Werkes aufgestellten Forderung, daſs man nicht in Bezug auf ein einzelnes Buch oder eine einzelne Frage eine endgiltige Lösung anstreben soll, ohne die andern Bücher und das Gesammtproblem gründlich durchstudiert zu haben[1]. Von besonderer Wichtigkeit ist das Studium des Verhältnisses zwischen der römischen und mailändischen Liturgie, das für eine ganze Reihe von grundlegenden Fragen die endgiltige Lösung herbeiführen oder doch anbahnen wird. Einen vielverheiſsenden Anfang macht auf diesem Gebiet die Dissertation Dr. Cerianis über die Verwandtschaft des ambrosianischen mit dem römischen Meſscanon[2] und die neueste Lieferung der Paléographie musicale von Solesmes, welche die Publication des ältesten bekannten Antiphonars der mailändischen Kirche nach Text und Melodie mit eingehendem Commentar beginnt.

Das Mittelalter ist für die Liturgie die Zeit der Ausschmückung des in der ersten Periode geschaffenen Baues. Besonders das Proprium Sanctorum wird bereichert, und eine Reihe von accessorischen Bestandtheilen legt sich um den Kern des alten Officiums. Doch macht sich auch allmählich, besonders seit dem Aufkommen der Mendicantenorden, eine entgegengesetzte Strömung geltend, welche auf Kürzung des Gebetspensums abzielt, um Zeit für die äuſsere Thätigkeit in der praktischen Seelsorge zu gewinnen. Da eine einheitliche Leitung dieser Entwicklung fehlte, entstanden

---

[1]) Gerade dieser Umstand ist es, der die Arbeiten Gevaerts nicht zu allgemein annehmbaren Resultaten gelangen läſst. Wenn sich G. in der Vorrede seines neuesten Werkes ‚La mélopée antique dans le chant de l'église latine. Gand 1895' darüber wundert, daſs die Geistlichen sich seiner These gegenüber ablehnend verhalten haben, so dürfte das wohl seine einfachste Erklärung darin finden, daſs diese Geistlichen zugleich Liturgiker sind, was bei den weltlichen Kritikern wohl kaum der Fall sein dürfte. Auf liturgischem Gebiet aber würde die Annahme der Hypothese Gs, abgesehen davon, daſs ihre Begründung keineswegs durchschlagend ist, eine Umwälzung herbeiführen, die nothwendig mit einer groſsen Reihe feststehender Thatsachen in Conflict geriethe. Neue Materialien oder Gesichtspunkte, welche die Gründe seiner Gegner widerlegten oder seine Theorie besser stützten, bringt G. in dieser Einleitung, welche eine Antikritik darstellt, nicht.

[2]) Notitia liturgiae ambrosianae ante saec. XI med. Mediolani, Giovanola, 1895.

allmählich bedeutende Differenzen unter den Brevieren. Auch schlichen sich manche Bestandtheile in die Officien ein, welche denselben nicht zur Zierde gereichten. So sah sich das Trienter Concil veranlasst, auch der Reform des Officiums seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, überließ jedoch die Durchführung der ausgesprochenen Wünsche dem hl. Stuhle. Eingehend behandelt unser Autor die Thätigkeit der zur Revision des Breviers eingesetzten römischen Commissionen, deren Arbeit als Ergebnis das Brevier Papst Pius' V zu Stande brachte. Dieses blieb für die Folge maßgebend und ist noch jetzt das officielle Buch der römischen Kirche. Es wurden zwar, namentlich durch die Gallicaner und Josephiner Versuche gemacht, das Brevier durch aufklärerische Erzeugnisse zu verdrängen, und unter Papst Benedict XIV hatte eine zur Revision des Breviers eingesetzte Commission die Absicht, wenigstens theilweise auf derartige Wünsche einzugehen. Doch siegte schließlich der Geist der Tradition, und es wurde beschlossen, am Überlieferten in allen wesentlichen Punkten festzuhalten. Dabei ist es bis heute geblieben, und auch die Zukunft wird sobald keine wesentliche Veränderung herbeiführen, wenn auch im einzelnen noch manches erleichtert und verbessert werden wird.

Möge das Buch P. Bäumers in den weitesten Kreisen dazu beitragen, die Liebe und das Verständnis des heiligen Officiums zu fördern!

Beuron. P. Heribert Plenkers O. S. B.

Analekten.

Die Verwerfung der anglicanischen Weihen. Seit dem Redactionsschluss für das letzte Heft dieser Zeitschrift ist die autoritative Entscheidung des hl. Stuhles erflossen, auf welche man seit längerer Zeit gespannt war. In England hatte man die Encyklika Satis cognitum über die Einheit der Kirche vielfach als eine Ankündigung eines durchaus ablehnenden Urtheils über die anglicanischen Weihen aufgefasst, während andere Stimmen der staatskirchlichen und unionsfreundlichen Presse meinten, trotz der scharfen Betonung des römischen Primates brauche man die Hoffnung auf eine Anerkennung der Weihen noch keineswegs aufzugeben.

Nun ist die gefürchtete Verwerfung derselben zur Thatsache geworden, und zwar in einer solchen Weise, dass jede Aussicht auf eine abermalige Wiederaufnahme der Verhandlungen oder officiellen Untersuchungen über den Gegenstand durchaus abgeschnitten ist. Wenn damit manche träumerische und verführerische Hoffnungen betreffs des Unionswerkes zu Grabe getragen sind, so wird man sich doch mit den englischen Katholiken, die nie eine andere Beendigung der Streitfrage erwarteten, wirklich freuen dürfen, dass es zu dieser Klärung der Sachlage gekommen ist. Im Interesse der vielfach so wohlmeinenden und aufrichtig die Wahrheit und Gnade Christi suchenden Anglicaner selbst muss es ja liegen, dass ihnen der Strohhalm, nach welchem manche wie ein Versinkender im Schiffbruche griffen, nun gänzlich — so viel es seitens der Kirche und des Papstes geschehen kann — genommen wird. Mögen recht viele von ihnen, durch die Gnade, die wir gemeinsam mit ihnen herabflehen, getragen und geleitet, um so schneller die feste Felsenburg erreichen, die allein sichere Rettung aus dem Schiffbruche der Häresie oder auch des Schismas beut.

Vom theologisch wissenschaftlichen Standpunkte aus muss natürlich die Begründung der gefällten Entscheidung besondere Beachtung beanspruchen. Nachdem wir zu wiederholtenmalen in dieser Zeitschrift[1]) über die principielle Seite der Streitfrage berichtet haben, können wir uns in dieser Hinsicht sehr kurz fassen. Denn wir finden im päpstlichen Schreiben Apostolicae curae auf Schritt und Tritt gerade jene Beweisführung für die Ungiltigkeit der anglicanischen Weihen bestätigt, die uns schon früher als die einzig sichere erschien.

Der Papst beruft sich an erster Stelle, wie es ja nicht anders sein konnte, auf die seit Julius III und Paul IV unverändert festgehaltene Praxis des apostolischen Stuhles. Er hat die anglicanischen Weihen seit Einführung des neuen Ordinals (1550 bezw. 1552 u. 1559) immer als ungiltige behandelt und nicht etwa nur als zweifelhaft betrachtet. Dabei erfahren auch die von Dom Gasquet neu hervorgesuchten Actenstücke Pauls IV diejenige Auslegung, welche wir gegen Boudinhon vertheidigten (ds. Ztschr. 20, 588—590).

Hingegen wird die weitläufige Frage nach der bloß geschichtlichen Thatsache der Weihe Parkers und Barlows ganz unerörtert gelassen. Sie führt eben, was Barlow angeht, zu keinem unbedingt sicheren Resultat (vgl. 19, 722 f.). Der hl. Vater weist übrigens nachdrücklich darauf hin, dass auch in dem berühmten Falle Gordon die Entscheidung Clemens' XI selbst sich keineswegs auf die gegen Parkers Weihe erhobenen geschichtlichen Zweifel gestützt habe — ebensowenig wie auf die Unterlassung der traditio instrumentorum; denn auf letzteren Grund hin hätte nach der stehenden Praxis nur eine bedingungsweise Wiederholung der Weihe Gordons verfügt werden können. Die nach anglicanischem Ritus empfangenen Weihen bis zum Priesterthum einschließlich wurden vielmehr für unbedingt ungiltig erklärt: ex defectu formae et intentionis.

Diesen inneren Grund der Ungiltigkeit führt die Bulle im weiteren Verlauf sorgfältig aus, unter steter Berücksichtigung der Einwendungen, die von anglicanischer und katholischer Seite dagegen gemacht wurden. Namentlich hebt sie wiederholt hervor, was wir als unbedingt durchschlagendes Hauptargument für die Ungiltigkeit bezeichnen zu müssen glaubten (19, 757—759): dass nämlich die Weihe- oder Gebetsformeln der Anglicaner, wenn sie auch an sich den wahren Presbyterat und Episcopat bezeichnen könnten, doch durch die absichtliche Tilgung alles specifisch Priesterlichen und durch die historischen Umstände überhaupt im Munde der Anglicaner einen andern Sinn erhalten haben und somit in Bezug auf das wahre, sacramentale Priesterthum ‚leere Worte ohne Inhalt' geworden sind.

[1]) 19 (1895) 718—726, 756—760; 20 (1896) 588—592.

Endlich wird der Mangel der rechten **Intention** so erklärt, dass er mit der Abänderung des Weiheritus und seiner Bedeutung von selbst verbunden sei; über die bloß innerliche Willensmeinung urtheile die Kirche überhaupt nicht. — Auch dies ist die Lehranschauung, die wir schon früher (19, 724; 20, 592) ausdrücklich vertreten hatten.

Da man in England der Person und den Absichten Leos XIII sehr sympathisch gegenübersteht und wenigstens unter dieser Rücksicht auch die neuliche Encyklika Satis cognitum über die Einheit der Kirche in einmüthig anerkennender Weise beurtheilt hat, so darf man wohl hoffen, dass auch der warme, väterliche Appell an die anglicanischen Laien und Geistlichen, mit welchem das gegenwärtige Schreiben einen so wohlthuenden Abschluss findet, nicht ganz ungehört verhallen werde. An uns Katholiken **aller** Länder ist es, wie der hl. Vater auch bei dieser Gelegenheit wieder ausspricht, das erhabene Werk der Wiedervereinigung nach Kräften zu befördern und namentlich durch vertrauensvolles Gebet zu beschleunigen.

Emil Lingens S. J.

Zur Emmausfrage. Wie wir früher berichteten (ds. Ztsch. 1895 S. 189), glaubte Dr. M. **Schiffers** für seine These über die Identität von **Emmaus-Nikopolis** eine sichere Unterlage im Context des lucanischen Berichtes (24, 13 ff.) entdeckt zu haben. Darnach sei es gewiss, dass die beiden Jünger, noch ehe die Erscheinung des Herrn vor Maria Magdalena im Cönaculum bekannt wurde, von Jerusalem fortgegangen; also jedenfalls zu früher Morgenstunde; dann aber ergebe sich mit Rücksicht auf Lc. 24, 29 (‚der Tag hat sich schon geneigt') ein Reiseziel, das einerseits mehr als 60 Stadien Entfernung von der Stadt erheische, andererseits mit dem ungefähr 6 Stunden entfernten Nikopolis trefflich übereinkomme. **Knabenbauer** ist in seinem neuesten Commentar zur Stelle (S. 632 ff.) der Auffassung Schs beigetreten: ‚Quare ex evangelica narratione certum videtur, eos mane i. e. satis mature ab Jerusalem profectos esse ..; id quod nuper accurata narrationis evangelicae explicatione bene ostendit Schiffers'. Einen Gegner hat nun die Ansicht und insbesondere die Beweisführung Schs aus dem evangelischen Context in Prof. **Belser** (Tüb. Quartalsch. 1896 S. 193 ff.) gefunden, der sich früher günstig für die Hypothese Amwas-Nikopolis geäußert hatte. Er sucht darzuthun, dass aus den sorgfältig verglichenen Berichten der vier Evangelisten das Gegentheil von dem, was Sch. als Unterlage seiner ganzen Beweisführung angenommen hatte, sich ergebe, nämlich, dass die Jünger (Lc. 24, 24) von der den Frauen zu theil gewordenen Erscheinung **wussten**. Denn die ‚Frauen brachten in die Stadt **zugleich** die

Kunde von der Erscheinung der Engel und von der Erscheinung Jesu selbst; wer erstere Kunde aus dem Munde der Frauen vernahm, vernahm auch die zweite' (aaO. S. 197). Damit breche der ganze Beweis Schs zusammen, wonach die Jünger noch vor jener Erscheinung oder wenigstens doch vor ihrer zeitlich bald darauf folgenden Verkündigung im Cönaculum, also um eine frühe Morgenstunde, von Jerusalem weggegangen seien. Ließe sich eine Zeit für die dem hl. Petrus gewährte Erscheinung bestimmen, so könnte man allerdings einen Schluss auf die Stunde der Abreise der Jünger von Jerusalem wagen; denn es sei sicher, dass sie von jener Erscheinung noch nichts wussten (Lc. 24, 34). Wahrscheinlicher aber sei es, dass diese gnadenreiche Erscheinung dem Fürstapostel zur Prüfung erst später gewährt wurde. So erkläre es sich wohl aus der ganzen Situation, dass die Jünger, welche den Aussagen der Frauen Unglauben entgegensetzten, nachdem sie den Vormittag der Erscheinung des Auferstandenen an einen Jünger sehnsüchtig entgegen geharrt, traurig von dem Kreise der Jünger am Nachmittag Abschied genommen hätten.

Wir müssen diesen hüben und drüben ausgeführten ‚Beweisen' gegenüber den schon früher von uns angedeuteten Standpunkt noch deutlicher und nachdrücklicher hervorheben. Wir glauben, dass der evangelische Context keinerlei irgendwie gesicherte Grundlage biete zu einer Entscheidung in unserer Frage. Dass die Jünger von der den Frauen gewährten Erscheinung Jesu wussten, hat Belser nicht bewiesen, weil er ohne wirklich stringenten Grund annimmt, Mt. 28, 9 beziehe sich mit Gewissheit zeitlich auf den Rückgang der Frauen vom Grabe, wogegen zB. Knabenbauer S. 636 mit ebensoviel Berechtigung entschieden sich ausspricht: ‚neque enim mulieres, cum prima vice redirent a sepulcro, Jesum habebant obvium, sed postmodum alia occasione'. Was sodann die Interpretation Bs von Lc. 24, 24, (vgl. 24, 34) speciell die Worte αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον angeht, so ist dieselbe so subjectiv gefärbt, dass sie wohl kaum jemand anderen, am wenigsten einen Gegner überzeugen wird. Wenn wir auch keineswegs zugeben, dass die Unterstellung Schs, die Jünger hätten von der Erscheinung des Auferstandenen keine Kenntnis gehabt, gesichert sei — denn das argumentum ex silentio ist immer misslich — so glauben wir doch, dass dieselbe besser sowohl in dem Gange der Ereignisse am Ostermorgen, als in der von Lucas 24, 13 ff. geschilderten Scene begründet ist. Trotz alledem können wir uns zu dem von Sch. gezogenen Schlusse nicht bekennen. Es gilt zwar gewöhnlich als selbstverständliche Annahme, dass die Erscheinungen vor Maria Magdalena und den Frauen in den frühesten Morgenstunden stattgefunden haben. Allein über den genauern Zeitpunkt bieten die Evangelisten keinerlei Aufschluss; sicher ist nur, dass Magdalena zuerst der Erscheinung gewürdigt wurde, und zwar

nach ihrem zweiten Gange zum Grabe. Weder sicher noch auch sehr wahrscheinlich ist es, dass der Herr den übrigen Frauen auf ihrem ersten Rückwege vom Grabe erschien. Mit Rücksicht auf die Darstellungsweise des hl. Matthäus läſst sich mit dem καὶ ἰδού (28, 9), wodurch die Erscheinung an die Rückkehr der Frauen (V. 8) unmittelbar angefügt wird, absolut kein Beweis herstellen. Unser leider zu früh dahingegangener Freund Sch. hielt uns in einem Briefe vom 30. Oct. 1895 entgegen: ‚Jedenfalls verlangt der sensus obvius bei Lucas und Johannes, dass diese Erscheinung (vor Magdalena) früh am Morgen stattgefunden hat; das folgt aus dem Hin- und Herlaufen, aus der Hast und Eile, welche wir im Evangelium verzeichnet finden'. Wir glauben jedoch, dass diese herkömmliche Annahme sich eher aus einer in den evangelischen Bericht hineingetragenen, vielleicht richtigen harmonistischen Auffassung der Vorgänge herleitet, als aus einer gründlichen, auf den Texten fußenden Beweisführung. Das eilige ‚Hin- und Herlaufen' umfasst aber eigentlich nur die Vorgänge des ersten Ganges der Frauen zum Grabe, der ersten Rückkehr Maria Magdalenas, des Laufes der beiden Jünger zum Grabe, der Rückkehr der Frauen zur Stadt, des zweiten Ganges Magdalenas zum Grabe. Den zweiten Einwand, den wir erhoben hatten (ds. Ztsch. aaO.): ‚Ist es überdies so sicher, dass die Jünger den ganzen Morgen über im Kreise der Jünger verblieben, wenn wir sie am Nachmittag auf einer so beträchtlichen Entfernung von der jungen Gemeinde antreffen?' bezeichnete uns Sch. in seinem Briefe als ihm ganz unverständlich: ‚Wie sehr ich den Satz drehe und wende, ich verstehe ihn nicht. Ich behaupte gar nicht, dass sie den ganzen Morgen bei den Jüngern geblieben sind; ich behaupte und beweise gerade das Gegentheil, dass sie schon fort waren, als Magdalena zum zweitenmale zurückkehrte'. Wir gestehen gerne zu, dass unser Einwurf seiner Kürze halber etwas schwer verständlich geworden ist. Was wir sagen wollten, ist dies: Die ganze Kraft des Beweises Schs ruht auf der Annahme, dass die Jünger bei den Vorgängen am Ostermorgen fortwährend oder wenigstens längere Zeit im Kreise der Jünger verblieben seien; dies aber scheine uns keineswegs sicher gestellt, weil wir ja die im Glauben erschütterten Jünger nach jeder Erklärung wenigstens am Nachmittag fern von den Getreuen des Herrn erblicken; somit sei auch nicht ausgeschlossen, dass sie schon zu früher Morgenstunde vom Cönaculum weggegangen seien; daraus folge aber nicht, dass sie auch sogleich Jerusalem verlassen und ihren berühmten Gang nach Emmaus angetreten hätten. Ja, wir können noch hinzufügen, dass die Worte des hl. Lucas ‚zwei von ihnen' (24, 13), in Beziehung zu V. 11 ‚es erschienen vor ihnen wie leeres Gerede ihre Worte', und selbst unter Berücksichtigung von V. 23, nicht einmal strenge nöthigen, namentlich im Hinblick auf die in großen Zügen angelegte Geschichtschreibung des

Evangelisten, die Gegenwart der Jünger im Cönaculum am frühen Morgen anzunehmen. Übrigens hat Sch. doch schließlich die Spitze unseres Einwandes empfunden. Denn er schreibt uns im selben Zusammenhange: ‚Es ist viel geschraubter anzunehmen, dass die zwei Jünger bis in den Nachmittag hinein in Jerusalem geblieben seien, und nichts von der ersten Erscheinung gewusst haben, als anzunehmen, dass sie zwischen der Rückkehr der beiden Apostel Petrus und Johannes und der zweiten Rückkehr der Magdalena die Heimreise angetreten haben. Das erstere ist sogar moralisch unmöglich angesichts der geringen Ausdehnung der Stadt und des festen Zusammenhaltes der Anhänger Jesu‘. Was hier mehr oder weniger geschraubt ist, läßt sich schwer entscheiden. Das feste Zusammenhalten der Anhänger des Herrn aber entspricht nicht ganz der evangelischen Erzählung.

Belser hat unsern Einwand im wesentlichen (aaO. S. 196) wiedergegeben, ihn aber als belanglos hingestellt. ‚Ich will indes sofort offen aussprechen, dass ich eine derartige Einrede für völlig bedeutungslos halte. Bestreiten kann allerdings eine solche Möglichkeit niemand; aber sicherlich hat diese Annahme gar keine Wahrscheinlichkeit für sich‘. Wir sind indes auch jetzt bezüglich des Wertes dieses Einwurfes ganz anderer Ansicht und zwar aus einem einfachen, wenn wir so sagen sollen, erkenntnistheoretischen Grunde. Es würde uns gewiss nicht einfallen, auf diese Möglichkeit, welche übrigens mit Rücksicht auf das erschütterte Vertrauen der Jünger mehr als eine Möglichkeit zu sein scheint ein bedeutendes Gewicht zu legen, wenn es in unserer Frage bloß auf eine Harmonie der Vorgänge des Auferstehungstages ankäme, wo man sich mit Wahrscheinlichkeiten und Möglichkeiten begnügen darf, die ja hinreichend sind, jeden Schein des Widerspruchs von den Evangelien ferne zu halten. Hier aber handelt es sich um einen Beweis, dessen Resultat eine doch irgendwie gesicherte These sein soll, nämlich, dass Nikopolis wirklich das Ziel der wandernden Jünger war. In solchem Falle ist es logisch vollkommen berechtigt, auf die verschiedenen Möglichkeiten hinzuweisen, welche bei dem anerkannt lückenhaften Berichte der Evangelisten sich dem Leser von selbst aufdrängen. Es bleibt also, so scheint uns, dabei, dass aus Luc. 24, 24 sich keinerlei gesicherte Schlussfolgerung für oder wider Nikopolis herleiten lasse. — Dagegen bleiben in Kraft alle jene von uns öfters in aller Kürze angedeuteten Beweisgründe, aus dem für das Reiseziel gewählten Titel κώμη, im Verein mit dem εἰς ἀγρόν des Marcus, aus der besser bezeugten Lesart ‚60 Stadien‘, aus der Ungenauigkeit, die im Falle der Lesart ‚160 Stadien bei Lucas anzunehmen wäre, aus der Zeitangabe für die Ankunft der Jünger in Emmaus: ‚der Tag hat sich schon geneigt‘, — Beweisgründe welche in Belser wiederum einen beredten Verfechter gefunden haben. Als Gegengewicht allerdings, das nicht unbedingt zur Negation der

Hypothese Ammâs-Nikopolis hinzuneigen gestattet, bleibt die Tradition des 4. Jahrhunderts, die durch die glänzenden Namen eines Eusebius und Hieronymus vertreten ist.

J. B. Nisius S. J.

Zur Lebensgeschichte eines verschollenen Theologen. Daſs Fr. Guilelmus Felle O. Pr. trotz der Merkwürdigkeit seines Lebenslaufes und trotz seiner Fruchtbarkeit als theologischer Schriftsteller noch nicht spurlos der Vergessenheit anheim gefallen ist, verdankt er derjenigen unter seinen vielen Schriften, mit welcher er allem Anscheine nach am wenigsten Glück gehabt hat. Seinem Werke rovina del Quietismo aus dem Jahre 1702 hat er sein Bildnis vorausdrucken lassen mit der Unterschrift: ‚Fr. Gulielmus Felle, 63 Jahre alt, Magister des Dominicanerordens, des erlauchtesten Königs von Polen Johanns III Almosenier, der einen großen Theil von Afrika, einen sehr großen Theil von Asien und beinahe ganz Europa durchwandert hat, Verfasser von 30 Schriften, vor allem aber ein großer Freund der Gesellschaft Jesu'.

Zu dieser kurzen Lebensbeschreibung wuſste auch Quétif (Scriptores II, 775) nur wenig hinzuzufügen, und alle späteren sahen sich ausschlieſslich auf die Angaben bei Quétif angewiesen. Ihm zufolge war Felle 1639 zu Dieppe in der Normandie geboren, trat 1660 zu Metz in den Dominicanerorden und starb 1710 (wie Quétif durch eine Mittheilung von Rom aus in Erfahrung bringen konnte). Von Felles Werken kennt Quétif nur fünf, und nur von dreien ist er im Stande die vollständigen Titel mitzutheilen. Das früheste unter diesen, Brevissimum fidei propugnaculum, ist 1684 zu Venedig gedruckt. Von Interesse sind jedoch namentlich das von Quétif an erster und das an letzter Stelle genannte. Ersteres trägt den Titel:

Resolutissima ac profundissima omnium difficilium argumentorum, quae unquam a Christi nativitate potuerunt afferre haeretici contra B. Virginis cultum (absque loco et nomine typographi) 1687. 4°. Es ist dem Cardinal-Erzbischof von Gnesen, Michael Stephan Radziejowski († 1705), gewidmet, der im gleichen Jahre 1687 vom Bisthum Ermland auf diesen Sitz übertragen worden war; es trägt aber zugleich auch eine in französischer Sprache abgefaſste Dedication an eine Fürstin von Holstein. Bereits hier, also 1687, nennt sich unser Autor ‚Magister der hl. Theologie und Almosenier des Königs von Polen Johanns III' (Sobieski). Das Werk selbst, in welchem 30 Einwendungen der Häretiker gegen die Verehrung der Gottesmutter zurückgewiesen werden, scheint hauptsächlich für Polen bezw. die deutsche Bevölkerung dieses Königreiches bestimmt gewesen zu sein, denn auf jeder Seite steht der Text lateinisch und deutsch in zwei Colonnen neben einander.

Das von Quétif an letzter Stelle genannte Werk, La rovina del quietismo e dell' amore puro, Genua 1702, ist dem Papst Clemens XI und König Philipp V von Spanien gewidmet. Es richtet sich gegen den Quietismus des Molinos wie gegen die kirchlich verurtheilten Sätze Fénelons und stellt dann eine Reihe von Grundsätzen auf (161 theoremata), um vor dem Quietismus zu warnen und fromme Seelen gegen denselben zu wappnen. Wiewohl das Werk ganz zur Vertheidigung der kirchlichen Lehrentscheidung verfasst war, und, wie es scheint, keinerlei Irrthümer in der Lehre enthielt, kam es nach dem Tode des Verfassers — nach Hurter, Nomenclator 2. edit. II 735 not. am 11. März 1711 — auf den Index. Nach Reusch (Index II, 626) wäre es sogar schon 1704 verboten worden. Anlass zu dieser Verurtheilung bot wohl die herbe Sprache, mit welcher hohe kirchliche Würdenträger, die in Rom Molinos anfangs begünstigt hatten, deshalb getadelt wurden (vgl. Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik, Berlin 1875 S. 129).

Etwas Auffallendes ist für alle, die sich mit diesem Manne beschäftigt haben (vgl. Biographie universelle, ancienne et moderne, Paris 1815 XIV, 276), der Umstand, dass unter seinen fünf bekannten Schriften sich eine findet, deren Titel nicht wohl anders denn als der einer Streitschrift gegen die Jesuiten gedeutet werden kann — ,Fel Jesuiticum' — während Fr. Felle sich doch in einem anderen Werke so offen als Freund der Gesellschaft Jesu zu erkennen gibt.

Dieses Räthsel wird befriedigend gelöst, und manches aus dem Leben dieses merkwürdigen Mannes wird näher beleuchtet durch den Text zweier Briefe, die derselbe 1702 in italienischer Sprache an den damaligen General der Gesellschaft Jesu, Thyrsus Gonzalez (1687—1705), gerichtet hat. Nach der sorgfältigen, von einem gelehrten Freunde für mich gefertigten Abschrift sollen sie zugleich mit der Übersetzung hier wiedergegeben werden. Vielleicht geben sie den Anstoß, über diesen interessanten, jetzt so ganz vergessenen Mann noch anderes an die Öffentlichkeit zu bringen, oder doch auf seine so schwer aufzufindenden Schriften wieder aufmerksam zu machen.

Es wird durch diese Briefe vor allem Felles asiatische Reise etwas genauer bestimmt und auf Westasien abgegrenzt. Ferner wird sein Verhältnis zur Gesellschaft Jesu klargelegt, und die diesbezügliche Bemerkung unter seinem Bilde 1702 erhält die richtige Erklärung. Auch zeigt sich, dass Clemens XI, wenigstens anfangs, das Buch gegen den Quietismus gar nicht ungern gesehen und die Widmung desselben wohlwollend entgegengenommen hat. Endlich stellt sich heraus, dass Fr. Felle, der schon wegen seiner frühern Beziehungen zu Johann Sobieski merkwürdig ist, als Vertrauensmann des Papstes auch in Angelegenheiten der preußischen Königskrönung verwendet worden ist und im päpstlichen Auftrage 1702 in Berlin war.

Verona 22. Novembre 1702.

Pax Christi. Rmo Pre Proñe Colmo.

Con mia grandissima soddisfattione ho ricevuto la sua e principalmente mi sono molto rallegrato dell' Indulgenza plenaria mandatami di sua Santità per il mio libro quale voglio che sia examinato da primi Theologi di Roma conforme lo scrivo alla sacra congregazione de Propaganda fide. Quando nella mia gioventù scrivevo contra Giesuiti, molti mi portavano sin' alle stelle et adesso che nella mia vecchiezza confesso al vicario di Christo d' haver mancato, resto mortificato e perseguitato perche oltra il sdegno grande che alcuni mi moustrano, tutti li miei libri sono in Torino arrestati. Il Rev. Prĕ Provani della sua compagnia, chì e un angelo per la sua pietà, mi da però speranza, che i detti miei libri mi saranno resi per ordine di sua Altezza Reale, et per ciò supplico V P Revma di raccomandarmi caldamente con lettera al detto Pre Provan' afinche i miei libri mi siano mandati per acqua in Cremona. Tutto il cordoglio di miei inimici è perche non ho voluto scrivere delle cose della China per due ragioni: primo perche in Persia et in altri parti d'Oriente son restato molto edificato di Vostri Padri et secondo perchè non son stato nella China per scriverne pertinentemente. Fra tanto resto con profondissimo rispetto Di V P. Rma

Ummo Obedmo e fidelmo Servo

Fr. Guglielmo Felle maestro Dominicano.

ad marginem transversim

In nome di Gesu Christo subito che V P Rma haverò dato il mio memoriale alla Sua Santità si degnarà mandarmi la risposta in Ferrara nelle proprie mani del R P Rettore della sua compagnia[1]).

---

[1]) Verona, den 22. November 1702.

Pax Christi. Hochwürdigster Pater, Verehrungswürdigster Herr!

Mit der größten Genugthuung habe ich Ihr Schreiben erhalten und mich besonders gefreut über den vollkommenen Ablass, welchen Se. Heiligkeit mir gesandt hat für mein Buch, von dem ich nur wünsche, dass es von den ersten Theologen Roms examiniert werde gemäß dem Schreiben an die Congregation de Propaganda Fide. Als ich in meinen jungen Jahren gegen die Jesuiten geschrieben hatte, erhoben mich viele bis zu den Sternen und jetzt, da ich in meinem Alter dem Stellvertreter Christi bekenne hierin geirrt zu haben, werde ich chicaniert und verfolgt, da außer dem großen Unwillen, den manche gegen mich kundgeben, alle meine Bücher in Turin beschlagnahmt worden sind. Der hochw. Pater Provani aus Ihrer Gesellschaft, wahrhaft ein Engel an Frömmigkeit, macht mir jedoch Hoffnung, dass diese meine Bücher auf Befehl Sr. königlichen Hoheit mir werden

Modena, 15. Dec. 1702.

Pax Christi. Revdmo Padre Prō Colmo.

Col tempo Sua Santità sentirà il pocho bene che io ho fatto in Prusia, non per qualche talento mio particolare ma per haver apportato al detto Re di quel paese tre lettere cioè, una del Gran Duca di Toscana, una del gran Maestro di Malta et una dell: Excellmo Signore Alessandro Molin capitan generale della Serenma Republica Veneta: la onde humilmente supplico la Pa Revma di reppresentare il tutto al Papa, afinche io resti consolato et se è necessario, si degnerà fare pro me un altro Memoriale. Sapienti pauca. Aspetto la sua generosissima risposta per le mani del RP. Rectore della sua compagnia di Modena: non volendo che le mie lettere venghino in altre mani. Fra tanto sono e sarò sempre di V P Rma humilmo obedmo e fidelmo servo

Fr. Guglielmo Felle Maestro Dominicano[1].

O. Pfülf S. J.

---

ausgeliefert werden, und deshalb bitte ich Ew. Paternität, mich in einem Briefe an den genannten Pater Provani warm zu empfehlen, damit meine Bücher mir auf dem Wasserweg nach Cremona nachgesandt werden. Der ganze Ärger meiner Feinde hat seinen Grund darin, dass ich über die Angelegenheiten in China nicht schreiben wollte [und dies wollte ich nicht] aus zwei Gründen: erstens weil ich in Persien und in andern Ländern des Orients von Ihren Patres sehr erbaut ward, und zweitens weil ich nicht in China gewesen bin, um darüber so zu schreiben, wie es entsprechend wäre. Unterdessen verbleibe ich mit tiefster Verehrung Ew. Paternität

gehorsamster Diener.

Im Namen Jesu Christi, sobald Ew. Paternität mein Memoriale Sr. Heiligkeit wird übergeben haben, werden Sie geruhen mir die Antwort nach Ferrara zu senden zu Händen des hochw. Herrn Pater Rector Ihrer Gesellschaft.

[1]) Modena, den 15. December 1702.

Pax Christi. Hochwürdigster Pater 2c.

Mit der Zeit wird Se. Heiligkeit hören von dem Guten, wie gering es immer sei, was ich in Preußen gewirkt habe, nicht durch besondere Fähigkeiten meinerseits, sondern dadurch, dass ich dem genannten Könige jenes Landes drei Schreiben überbracht habe, nämlich eines vom Großherzog von Toscana, ein anderes vom Großmeister von Malta, und noch eines von Sr. Excellenz dem Capitan Generale der Erlauchten Republik Venedig, Alessandro Molini. Daher bitte ich demüthigst Ew. Paternität, das Ganze dem Papste zu unterbreiten, damit ich beruhigt sein kann, und wenn es nöthig sein sollte, werden Sie die Güte haben, für mich ein anderes Memoriale zu machen. Sapienti pauca. Ich erwarte Ihre werte Antwort

Eine kurze und sehr brauchbare **Anleitung zur Erlernung des ‚Vortrages'** (23 S. in 8°) ist vor einiger Zeit im Verlag der Buchdruckerei Ambr. Opitz, Wien VIII., erschienen. Sie gibt recht vernünftige, klare und praktische Anweisungen für die Declamation, Action und das Memorieren von Vorträgen. Das Schriftchen ist nach der Absicht des Verfassers für den Profanredner bestimmt; kann aber auch den Verkündern des Wortes Gottes warm empfohlen werden.

Im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift XX (1896) 371 ff. habe ich zu beweisen gesucht, dass infolge zweier Rescripte der Ritencongregation die neuere, allgemeine Lehre der Liturgiker über die **Execration der Kirche** einer Revision bedarf: der Grundsatz der neueren Autoren: — Einziger Grund der Execration ist die gänzliche oder vorwiegende Zerstörung des inneren Verputzes der Kirchenwände — muss der folgenden, den Anschauungen des kirchlichen Rechtes entsprechenden Lehre Platz machen: Der einzige Grund der Execration ist die gänzliche oder doch vorwiegende Zerstörung der Kirche selbst. Die Richtigkeit dieser Ausführungen findet die, wie mir scheint, endgiltige Bestätigung in einer von Sr. Heiligkeit am 8. Juni 1896 approbierten Entscheidung der Ritencongregation, die in Form eines allgemein giltigen Decretes erfloss und inhaltlich mit den zwei oben genannten particulären Erlassen ganz übereinstimmt.

M. Gatterer S. J.

---

durch die Hände des hochw. Pater Rector Ihrer Gesellschaft in Modena, da ich nicht will, dass meine Briefe in andere Hände kommen. Unterdessen bin und bleibe ich für immer Ew. Paternität

gehorsamster Diener.

Abhandlungen.

Nochmals vom Sinn des 22. Canons der 6. tridentinischen Sitzung.

Von **Anton Strauß** S. J.

Durch eine vierfache, theils aus den Worten des tridentinischen Concils, theils aus der alten Tradition entnommene, Beweisführung haben wir früher dargelegt, dass keineswegs physische, aus dem positiven Heilscharakter der Einzelacte entspringende Unfähigkeit, sondern moralisches, dem dauernden Ansturm der Versuchungen zur Todsünde nicht gewachsenes Unvermögen des Gerechten gemeint sei mit dem Canon: Si quis dixerit, justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, anathema sit[1]).

Allein das Ansehen des hl. Thomas, als Vertreters der alten Theologenschule, soll die entgegenstehende Erklärung decken. Wir lassen den Aquinaten als zuverlässige Erkenntnisquelle nicht nur für die alte Schule, sondern für das Tridentinum gelten, welches ja des Heiligen Lehre sich zu einem Leitstern wählte und gewiss nicht ohne weiteres sich in schroffen Widerspruch zu derselben setzte[2]). Aber man verzeihe, wenn wir unbedenklich diesen

[1]) Siehe diese Zeitschrift 21 (1897) 107 ff.

[2]) Wie wohl bekannt ist, lag bei den Sitzungen des Concils zugleich mit der heiligen Schrift und den Decreten der Päpste die Summa des hl. Thomas auf dem Altare aufgeschlagen, um sich bei ihr Raths in Zweifeln zu erholen, eine Thatsache, die auch Leo XIII in der Encyklika Aeterni

hl. Lehrer ganz für uns in Anspruch nehmen. Sein gewichtvolles Zeugnis ist unser **fünfter** Beweis. Gerade an dem angerufenen classischen Ort der Summa[1]) wird der uns entgegengesetzten Auffassung aller Boden ebenso bestimmt entzogen, wie für die unsere vorbereitet. Der obschwebenden Frage entspricht völlig diese Überschrift des Artikels: utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiae ad perseverandum. In der Antwort sagt der Heilige, das Wort Beharrlichkeit werde in dreifacher Bedeutung angewendet[2]). Erstens bedeute es einen Habitus, wodurch der

---

Patris hervorhebt mit den Worten: Haec maxima est et Thomae propria, nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum divinae Scripturae codicibus et Pontificum maximorum decretis *Summam* Thomae Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peterentur. Dazu lese man in den Acten nach, auf welch ehrenvolle Weise Thomas neben Augustin so oft genannt wird (Theiner, Act. conc. trid., zB. 1, 198. 292).

[1]) S. theol. 1. 2. q. 109. a. 10.

[2]) Es heißt daselbst: Perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem, per tristitias irruentes, ut sic se habeat perseverantia ad tristitias sicut continentia ad concupiscentias et delectationes . . Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam, secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut et continentia, et ceterae virtutes. Alio modo *dicitur perseverantia continuatio quaedam boni usque ad finem vitae. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente, et protegente contra tentationum impulsus,* sicut ex praecedenti quaestione apparet, (scilicet art. praec.). Et ideo postquam aliquis est justificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere praedictum *perseverantiae donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitae.* Multis enim datur gratia quibus non datur perseverare in gratia . . Sicut Augustinus dicit . . ‚homo in primo statu accepit donum, per quod perseverare potest, non autem accepit ut perseveraret', nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiae, quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent; et sic donum Christi est majus quam delictum Adae. Et tamen *facilius homo per gratiae donum perseverare poterat in statu innocentiae, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possimus, quando reparatio gratiae Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem;* quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

Mensch fest stehe, auf dass er nicht vom Tugendwege infolge von einreißender Traurigkeit abweiche[1]). Zweitens bezeichne das Wort einen Habitus, demgemäß der Mensch den Vorsatz habe, im Guten bis ans Ende zu beharren. Diese beiden Arten von Beharrlichkeit besitze jeder, der die heiligmachende Gnade habe; d. h., zu ihrer Erlangung ist keine specielle Gnadenhilfe nöthig. Anders verhält es sich nach St. Thomas mit der dritten Art von Beharrlichkeit, die beschrieben wird als ein wirklicher Fortbestand des Guten bis zum Lebensende. Dazu bedarf der Gerechte zwar keiner neuen habituellen Gnade, aber doch einer göttlichen Hilfe, die ihn leitet und beschützt gegen die Stürme der Versuchungen. Und darum muss der Gerechte um die Gabe der Beharrlichkeit zu Gott beten, auf dass er nämlich bewahrt werde vor dem Bösen bis zum Ende dieses Lebens. Denn vielen wird die Gnade der Rechtfertigung gegeben, welchen nicht das Beharren im Gnadenstand gegeben wird. So hatte wohl der erste Mensch das Vermögen zu beharren, jedoch nicht die thatsächliche Beharrlichkeit, obgleich der paradiesische, der Empörung des Fleisches noch nicht unterworfene, Mensch leichter beharren konnte, als wir können, da die Wiederherstellung durch Christi Gnade hinsichtlich des Fleisches noch nicht abgeschlossen ist; dies wird eben erst im Vaterland geschehen, wo der Mensch nicht nur beharren kann, sondern auch nicht mehr sündigen kann, folglich nothwendig beharrt.

Nach dieser Lehre des hl. Thomas ist also die Beharrlichkeit, zu welcher die specielle Gnadenhilfe erfordert wird, wesentlich eine thatsächliche Dauer des Gnadenstandes bis ans Ende; die Ausdauer in der Gnade ist einfach identisch mit dem immerwährenden Bewahrtsein vor dem Bösen, vor der Sünde[2]); die Quelle der Noth-

---

[1]) Nach dem ersten Einwand, den sich der hl. Thomas macht, und dessen Abfertigung ist jener Habitus nicht den vollkommenen Tugenden beizuzählen — wie wir anderswo (S. theol. 2. 2. q. 137. a. 1. ad 1) erfahren, deshalb, weil rücksichtlich des Objectes oder des Subjectes etwas fehlt.

[2]) Vgl. S. theol. 1. 2. q 114. a. 9, wo sich der Heilige wider die vertheidigte Unverdienbarkeit des irdischen Beharrens an zweiter Stelle einwirft: Magis est non posse peccare quam non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito; meretur enim aliquis vitam aeternam, de cujus ratione est impeccabilitas. Ergo multo magis potest aliquis mereri ut *non peccet, quod est perseverare.* Die schlichte Antwort lautet: Dicendum, quod perseverantia quae erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem per-

wendigkeit der besondern Gotteshilfe ist die Heftigkeit der Versuchungen, nicht etwa doch zu uneigentlichen Sünden oder natürlich guten Werken[1]), sondern zu eigentlichen Sünden und zwar zu solchen, die der Fortdauer des Gnadenlebens entgegenstehen, d. h. zu Todsünden, jene Quelle ist die Begierlichkeit des Fleisches; die Hilfe selbst ist mannigfaltig; denn sie erscheint als ein wie immer zuträgliches auf die Abwendung der Sünde hingerichtetes Lenken und Schirmen Gottes. Nach gegnerischer Behauptung aber soll hier der hl. Thomas zu verstehen geben, das der Gnadenhilfe bedürftige Beharren sei jeder, sohin auch nur einen Augenblick dauernder, Wille oder Vorsatz zu beharren bis ans Ende; es sei eben das Beharren ein übernatürlich gutes und verdienstliches Handeln; die Hilfsbedürftigkeit erfließe aus der übernatürlichen Würde der zu setzenden Acte; die nothwendige Gotteshilfe sei ausschließlich eine innere in sich übernatürliche Gnade. Konnte man den Gedanken des hl. Thomas gründlicher in das Gegentheil verkehren?

Man verweist auf den unmittelbar vorhergehenden Artikel 9. Wir folgen diesem Hinweis um so lieber, als der Heilige selbst auf diese Stelle sich beruft. Im Artikel 9 wird untersucht, utrum ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque auxilio gratiae. Der Gegenstand ist demnach nicht genau derselbe wie der des Artikels 10, jedoch ist er verwandt, wenigstens in seinem zweiten Theil; denn wer das Böse schlechthin oder alles schwer sündhafte Thun vermeidet, der erfüllt die zur formellen Beharrlichkeit im Gnadenstande nothwendige und genügende Bedingung. Was lehrt also Artikel 9?[2]) Zuerst wird dort bemerkt, eine zweifache Hilfe

---

severantia viae, ratione praedicta (in corp. articuli). An der Identificierung der Beharrlichkeit dieses Pilgerlebens mit dem negativen Nichtsündigen wird somit nichts gerügt.

[1]) Vgl. auch die in einem wenig früheren Artikel (S. theol. 1. 2. q. 109. a. 8) gegebene ausdrückliche Erklärung: Peccare nihil aliud est quam *recedere ab eo quod est secundum naturam.*

[2]) Dies der Wortlaut: Homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget: uno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitae aeternae quae excedunt proportionem naturae; alio modo indiget homo auxilio gratiae, ut a Deo moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae, quasi aliquo

Gottes sei erforderlich, um recht zu leben, ad recte vivendum — eine kürzere Formel, welche sowohl das gute und zwar das übernatürlich gute und für die Ewigkeit verdienstliche Thun als auch das Meiden der Sünde in sich faßt. Die eine Hilfe sei die habituelle Gnade, wie sie schon ausreichend bei der Rechtfertigung verliehen werde; die andere sei eine Bewegung seitens Gottes. Diese müsse, damit der Mensch recht handle, neu hinzukommen aus zwei Ursachen: Einmal sei es eine allgemeine, indem nichts Geschaffenes irgend einen Act vollziehen könne, außer in Kraft einer göttlichen Bewegung; einer solchen Hilfe sei der Mensch sogar im Zustande der Glorie bedürftig. Dann sei ein besonderer Grund unsere gegenwärtige Lage, d. i., die auch im Gerechtfertigten noch zurückgebliebene Ver-

---

habitu alio infuso. Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum, et hoc propter duo: primo quidem ratione generali, propter hoc quod .. nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinae. Secundo ratione speciali propter conditionem status humanae naturae: quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam ‚servit legi peccati', ut dicitur (Rom. 7, 25). Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur (Rom. 8, 26), ‚quid oremus, sicut oportet, nescimus'; propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud (Sap. 9, 14): ‚Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae'. Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere: ‚Et ne nos inducas in tentationem', et: ‚Fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra', et cetera quae in oratione dominica continentur ad hoc pertinentia. An diese Lehre schließt sich innig die Lösung einiger Zweifel: Ad primum ergo dicendum, quod donum habitualis gratiae non ad hoc datur nobis ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio; indiget enim quaelibet creatura ut a Deo conservetur in bono quod ab eo accepit. Et ideo si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi quod gratia sit in vanum data, vel quod sit imperfecta, quia etiam in statu gloriae, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem aliqualiter gratia imperfecta est, inquantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est (in corp. art.). Ad secundum dicendum, quod operatio Spiritus sancti, quae nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis causat; sed praeter hunc effectum nos movet et protegit simul cum Patre et Filio.

derbnis des Fleisches, wodurch die menschliche Natur dem Gesetz der Sünde diene, und die noch bestehende Verfinsterung des Verstandes. Darum sei es nothwendig, von Gott vorsorglich geleitet und geschützt zu werden, der alles wisse und alles könne, und darum müsten auch die Wiedergeborenen beten: ‚Führe uns nicht in Versuchung‘, und: ‚Dein Wille geschehe‘ usw.

Da ist ein weiterer Commentar entbehrlich. Man erinnere sich einfach an die Worte des Artikels 10: ad .. perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente, et protegente contra tentationum impulsus, *sicut ex praecedenti quaestione apparet;* dann stelle man diesen Satz neben jene Lehre des von Thomas selbst citierten vorausgehenden Artikels 9: *et ideo,* d. i. wegen des noch herrschenden Verderbens der Natur, necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere: ‚Et ne nos inducas in tentationem‘: so springt es förmlich in die Augen, dass der Aquinate eine specielle Hilfe zum Beharren heische nicht ob der physischen Nothwendigkeit der Gnade für jeden übernatürlichen Act und damit für jeden, wenn auch noch so leichten, verdienstlichen Sieg des Menschen über eine Anfechtung, sondern dass er sie verlange wegen der moralischen Schwäche der menschlichen Natur, sei es, um in den factisch auf uns einstürmenden Versuchungen zum Bösen niemals bis zum Ende durch sündhafte Einwilligung unterzugehen[1]), sei es, um vor ihrem Andrang einigermaßen bewahrt zu bleiben. Der Gedanke an dies zweite Moment einer äußern Gnade erscheint nahe gelegt sowohl durch dessen hohe Angemessenheit für das nicht weniger denn fünfmal im Artikel 9, neben dem operari bonum, betonten vitare peccatum oder abstinere a peccato, wie durch die übrige Sprechweise des Heiligen, indem er nicht umsonst mit einer gewissen Wortfülle die Gotteshilfe als ein dirigere *et protegere,* als ein inducere ad bene operandum *et a peccato custodire,* als ein movere *et protegere* hinstellt[2]).

[1]) Vgl. S. theol. 2. 2. q. 83. a. 9; 3. dist. 34. q. 1. a. 6; opusc. 5. in orat. domin. pet. 6.

[2]) An sich scheint jene Meinung den Vorzug zu verdienen, wornach wir auch durch die Worte ‚Führe uns nicht in Versuchung‘ in erster Linie

Übrigens gibt es noch einen andern verwandten, der Besprechung der speciellen Tugend der Beharrlichkeit gewidmeten, Ort der Summa, wo denn auch der hl. Thomas auf die zuerst betrachtete Stelle sich zurückbezieht. Daselbst wird erörtert, utrum perseverantia indigeat auxilio gratiae[1]). In der Lösung der Frage wird eine doppelte Beharrlichkeit unterschieden. Die eine ist der Tugendhabitus, und dieser kann, gleich den übrigen eingegossenen Tugenden, ohne die heiligmachende Gnade nicht bestehen. Die andere Beharrlichkeit ist der Beharrensact, der dauert bis zum Tode; und dazu, sagt der hl. Thomas, ist nach einer früheren, d. i. der vorhin erwogenen, Darlegung nicht nur die habituelle Gnade nöthig, sondern auch eine Gnadenhilfe Gottes, die den Menschen im Guten bis zum Lebensende bewahre. Denn da der freie Wille aus sich veränderlich ist, und diese Eigenschaft ihm durch die habituelle Gnade im gegenwärtigen Leben nicht benommen

---

nicht um den glücklichen Ausgang, sondern um gnädige Abwendung der Versuchung bitten.

[1]) S. theol. 2. 2. q. 137. a. 4, wo wir lesen: Perseverantia dupliciter dicitur: uno modo pro ipso habitu perseverantiae, secundum quod est virtus; et hoc modo indiget dono habitualis gratiae, sicut et ceterae virtutes infusae. Alio modo potest accipi pro actu perseverantiae durante *usque ad mortem;* et secundum hoc indiget non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono *usque ad finem vitae,* sicut supra dictum est (1. 2. q. 109. a. 10), cum de gratia ageretur. Quia cum liberum arbitrium de se sit vertibile, et hoc ei non tollatur per habitualem gratiam praesentis vitae, *non subest potestati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuat, licet sit in potestate ejus quod hoc eligat;* plerumque enim cadit in nostram potestatem electio, sed non executio . . Sicut Augustinus dicit . . ‚primo homini datum est non ut perseveraret, sed ut perseverare posset per liberum arbitrium, quia *nulla corruptio tunc erat in humana natura, quae perseverandi difficultatem praeberet.* Sed nunc praedestinatis per gratiam Christi non solum datur ut perseverare possint, sed ut perseverent. Unde primus homo nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate cum tanta non peccandi facilitate; isti autem, saeviente mundo ne starent, steterunt in fide‘ . . Homo per se potest cadere in peccatum; sed non potest per se resurgere a peccato sine auxilio gratiae. Et ideo ex hoc ipso quod homo cadit in peccatum, quantum de se est, facit se in peccato perseverantem, nisi gratia Dei liberetur; non autem ex hoc quod facit bonum, facit se perseverantem in bono, quia de se potens est peccare; et ideo ad hoc indiget auxilio gratiae.

wird, so liegt es nicht in seiner Macht, selbst durch die Gnade, sich im Guten unbeweglich fest zu stellen, wiewohl er dies erwählen kann; erstreckt sich ja doch häufig unsere Macht zwar auf die Wahl, nicht aber auf die Ausführung. Allerdings lehrt Augustinus, es habe der erste Mensch beharren können durch seinen freien Willen, indem noch keine Verderbnis der Natur ihm Schwierigkeit bereitete; aber zugleich sagt er, jetzt werde durch die Gnade den Vorherbestimmten nicht nur jene durch die Erbschuld verlorene Macht gegeben, sondern auch das wirkliche Beharren; es bleibt sohin stets wahr, dass der Mensch das Ausharren im Gnadenstand nicht sich selbst verleiht. Wohl macht er sich eben dadurch, dass er in die Sünde fällt, beharrend in der Sünde, soviel nämlich von ihm abhängt, wenn nicht Gottes Gnade ihn befreit; nicht aber macht er sich dadurch, dass er etwas Gutes thut, im Guten beharrend, weil er aus sich fähig bleibt, in Zukunft sich zu versündigen.

Auch an diesem Orte ist mithin dem hl. Thomas die Beharrlichkeit, wieweit sie nicht einen Habitus bezeichnet, soviel als wirkliches Beharren bis zum Tode. Es herrscht jedoch im allgemeinen zwischen der früheren Stelle und dieser quaestio ein bemerkenswerter Unterschied. Dort wird direct von der Beharrlichkeit im Gnadenstand gesprochen, und da derselbe immer dauern soll, so handelt es sich ausschließlich um ein Beharren bis zum Lebensende. Hier ist direct die Rede von den Acten der Tugend der Beharrlichkeit oder vom Beharren in guten Werken; diese aber sind, je nach ihrer Beziehung zum letzten Ziele, theils im ganzen Leben, moralisch ununterbrochen, fortzusetzen, theils werden sie in kürzerer Frist vollendet. Deshalb verlangt der hl. Lehrer zu dieser Art von Beharrlichkeit nicht unterschiedslos ein Ausharren bis zum Tode, sondern bald bis zum Ende dieses Lebens, bald bis zum Ende eines tugendhaften Werkes[1]). Allein wenigstens ohne längere

[1]) L. c. a. 1. ad 2: Est . . duplex finis: unus quidem qui est finis operis; alius autem qui est finis humanae vitae. Per se autem ad perseverantiam pertinet ut aliquis perseveret *usque ad terminum virtuosi operis,* sicut quod miles perseveret usque ad finem certaminis, et magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quaedam virtutes quarum actus per totam vitam debent durare, sicut fidei, spei et caritatis, quia respiciunt ultimum finem totius vitae humanae. Et ideo respectu harum virtutum, quae sunt principales, non consummatur actus perseverantiae *usque ad finem vitae.* Et secundum hoc Augustinus accipit perseverantiam pro actu perseverantiae consummato.

Zeit kann der hl. Thomas auch dies Beharren sich nicht denken[1]); aus der Langwierigkeit des Actes entsteht eben jene besondere Schwierigkeit, auf deren Überwindung die Tugend der Beharrlichkeit nach ihrem Wesen ausgeht[2]). Wenn man also vorgibt, jeder Wille zu beharren oder jeder Sieg des Gerechten über eine Versuchung sei dasselbe wie Beharren, so läuft das schnurstracks der Lehre des doctor angelicus zuwider; auf den Umstand, dass die Erwählung des Beharrens oder ein vorübergehendes Beharrenwollen noch kein Beharren sei, baut er ja einen Beweis dafür, dass zum Beharren eine besondere Hilfe nöthig sei[3]). Als anderen Beweis hält der Heilige die in der früheren Untersuchung vorgebrachte Wahrheit fest, dass der gefallene Mensch an sich der Übermacht der Begierlichkeit unterworfen sei.

Jener erste Gedanke zieht sich durch das ganze Capitel 155 des dritten Buches der Summa philosophica hindurch, worin der Satz bewiesen wird, quod homo indiget divino auxilio ad perseverandum in bono. Wir begnügen uns mit der Aushebung des folgenden Passus[4]). Die Kraft des freien Willens, so lehrt

---

[1]) Daher schon jene Definition (l. c. a. 1): Perseverantia est quaedam specialis virtus, ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus *diuturnitatem* sustinere, prout necesse est.

[2]) L. c. a. 3: Virtus perseverantiae proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quae provenit ex *ipsa diuturnitate* actus. Cf. ib. ad 2; a. 1. corp. et ad 1; a. 2. corp. et ad 1. 2; q. 138. a. 1.

[3]) Hieher gehört auch diese Stelle (l. c. q. 137. a. 1. ad 2): Eodem nomine quandoque nominatur et virtus et actus virtutis . . Quandoque vero aliquis habens habitum incipit quidem exercere actum, sed non perficit, puta si aedificator incipiat aedificare et non compleat domum. Sic ergo dicendum est quod nomen perseverantiae quandoque sumitur pro habitu quo quis *eligit perseverare,* quandoque autem pro actu quo quis *perseverat;* et quandoque quidem habens habitum perseverantiae *eligit quidem perseverare et incipit exequi aliquandiu persistendo, non tamen complet actum, quia non persistit usque ad finem.*

[4]) Ad illud quod excedit vires liberi arbitrii indiget homo auxilio divinae gratiae. Sed virtus liberi arbitrii non se extendit ad hunc effectum qui est perseverare finaliter in bono; quod sic patet: Potestas enim liberi arbitrii est respectu eorum quae sub electione cadunt; quod autem eligitur est aliquod particulare operabile, particulare autem operabile est quod est hic et nunc; quod igitur cadit sub potestate liberi arbitrii est aliquid ut nunc operandum; *perseverare autem non dicit aliquid ut nunc operabile, sed continuationem operationis per*

der hl. Thomas, reicht nicht zu dieser Wirkung, die da ist das Beharren im Guten bis ans Ende. Denn die freie Willensmacht bezieht sich auf das Wählbare; dies ist aber nur eine einzelne Handlung, d. h. eine solche, die hier und jetzt ist; und so untersteht der Macht des freien Willens nur das, was jetzt zu thun ist. Nun sagt aber Beharren nicht etwas jetzt zu Thuendes, sondern eine Fortsetzung des Thuns durch die ganze Zeit. Folglich übersteigt das Beharren die Macht des freien Willens.

Es ist, als ob der hl. Lehrer spräche: Das Beharren liegt nicht darin, dass der gerechte Mensch bloß einmal nicht schwer sündige; vielmehr besteht es darin, dass er niemals bis zum Tode in eine schwere Sünde falle oder dass er unerschütterlich fest stehe im Rechten[1]). Hat also einmal einer dieses Gut, so kann er es, wie schon Augustinus schreibt[2]), nicht mehr sündigend verlieren; und solange er sündigen kann, hat er es eben nicht. Darum hat es selbst der begnadigte Mensch noch nicht. Er kann es auch, sogar mit Gottes Hilfe, vor dem Lebensende sich nicht selbst so aneignen, dass man in Wahrheit sagen könnte, er sei schon im Besitze. Denn dies vermöchte er nur dadurch, dass er heute eine Handlung setzte, die ihn unsündlich für alle Zukunft machte. Das kann er aber nicht. Das heutige gute Werk hat dazu weder physische Kraft, indem es aus sich die Veränderlichkeit oder die Möglichkeit zu sündigen belässt, noch auch moralische oder verdienende

---

totum tempus; iste igitur effectus qui est perseverare in bono est supra potestatem liberi arbitrii. Indiget igitur homo, ad perseverandum in bono, auxilio divinae gratiae.

[1]) Außer den oben aus der theologischen Summa (2. 2. q. 137. a. 4) vorgelegten Worten mag man am letztgenannten Platze die ausdrückliche Erklärung sehen: Omne . . quod de se est variabile, ad hoc quod figatur in uno indiget auxilio alicujus moventis immobilis. Homo autem variabilis est et de malo in bonum et de bono in malum. Ad hoc igitur quod *immobiliter perseveret in bono, quod est perseverare,* indiget auxilio divino . . Licet homo per voluntatem et liberum arbitrium sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum; et ideo, licet liber sit ad volendum vel ad non volendum aliquid, non tamen volendo facere potest quod voluntas, in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit immobiliter se habeat. *Hoc autem requiritur ad perseverantiam, ut scilicet voluntas in bono immobiliter permaneat.*

[2]) Vgl. S. theol. 2. 2. q. 137. a. 2. ad 3.

Kraft, indem die Beharrlichkeit dieses Lebens nicht Gegenstand des Verdienstes ist[1]).

Das ist somit sonnenklar: Für Thomas ist Beharren nicht ein Einzelsieg über eine Versuchung; im Gegentheil, es ist eine Reihe von Siegen über alle Versuchungen[2]); wenn sohin nach der letzten Rechtfertigung hiefür kein Platz übrig bleibt, so wird auch eigentliches Beharren ausgeschlossen. Allein nicht minder klar ist, dass im tridentinischen Canon das auxilium speciale zum Beharren nicht aus jenem metaphysischen Grund gefordert wird, der in der Wandelbarkeit des geschöpflichen Willens liegt und darum ebenso für die Beharrlichkeit der Engel und des ersten Menschen, wie für die unsere gilt. Die Lehrentscheidung, es könne der Gerechte ohne Hilfe nicht beharren, könne es aber mit ihr, deutet nämlich offenbar auf eine solche Hilfe hin, bei der noch jemand sagen möchte, man könne nicht beharren; eine derartige Hilfe ist aber keineswegs jene, von welcher der hl. Thomas in seiner metaphysischen Betrachtungsweise spricht; dies ist ja eine solche, die, einmal mitgetheilt, nicht nur das Beharrenkönnen, sondern das Beharren gibt, fürwahr eine Voraussetzung, unter der es nicht nur augenscheinlich möglich ist, im Guten zu beharren, sondern unmöglich ist, nicht darin zu beharren. Wir werden demnach sagen müssen, die vom Concil erklärte Hilfsbedürftigkeit gründe sich auf jene im Hauptwerk des hl. Thomas, in der Summa theologica, einzig und so eindringlich betonte Lage, die dem gefallenen Menschen zufolge des Verlustes der außernatürlichen Güter, wie des Freiseins von der Begierlichkeit, eigen ist. Übrigens bemerke man noch am Schlusse des aus der philosophischen Summa angezogenen Capitels die Weite des Ausdrucks in der Bezeichnung der Hilfe, die das thatsächliche Beharren des Gerechtfertigten herbeiführe[3]).

---

[1]) Vgl. l. c. 1. 2. q. 114. a. 9.

[2]) Dazu stimmt die Erwägung: Ponamus . . aliquem perseverantem in bono. In eo igitur sunt *multi motus* liberi arbitrii in bonum tendentes, sibi invicem succedentes usque ad finem . . Si sunt multa ordinata ad unum finem, totus ordo eorum, quousque pervenerint ad finem, est a primo agente dirigente in finem. In eo autem qui perseverat in bono sunt *multi motus et multae actiones* pertingentes ad unum finem. Oportet igitur quod totus ordo istorum motuum et actionum causetur a primo dirigente in finem. S. philos. l. 3. c. 155.

[3]) Intelligimus quod, habitis omnibus habitibus gratuitis, adhuc indiget homo *divinae providentiae auxilio exterius gubernantis.* L. c.

Ähnlich ist eine andere Stelle[1]). Dort sucht der hl. Thomas nachzuweisen, der Gerechte sei imstande, sich aller Todsünden zu enthalten, im Gegensatz zum Sünder, von dem er im vorangehenden Artikel gelehrt hatte, daſs er die einzelnen schweren Sünden, nicht aber alle, meiden könne, und darum sicher auf die Dauer in eine neue schwere Sünde falle. Da die Begierlichkeit auch im Gerechten bleibt, so ist ein anderer Grund des Unterschiedes anzugeben; der Heilige findet ihn darin, daſs nur der Gerechte nach seiner habituellen Willensneigung von der Sünde abgekehrt und Gott zugewendet sei[2]). Die Nothwendigkeit einer göttlichen Hilfe auch für den Gerechten wird damit nicht ausgeschlossen, vielmehr genugsam angedeutet sowohl durch die Berufung auf 2. Cor. 12, 9, als auf den Magister, welcher sagt, vor der Befestigung in der Gnade werde der Gerechte durch die Begierlichkeit zwar bedrückt, aber nicht besiegt, indem es ihm möglich sei, nicht zum Tod zu sündigen, ob seiner Freiheit und der zu Gebote stehenden Gnade des Beistandes[3]). Aber wenn auch der Gerechte sich der Todsünde enthalten

[1]) De verit. q. 24. a. 13. Die Überschrift des Artikels ist die Frage, utrum quis in gratia existens possit mortale peccatum vitare. Zur Antwort wird gegeben: Aliud est dicere, posse abstinere a peccato, et posse perseverare usque ad finem vitae in abstinentia a peccato. Cum enim dicitur aliquis posse abstinere a peccato, potentia fertur super negationem tantum, ut scilicet aliquis possit non peccare: et hoc potest quilibet in gratia existens, loquendo de peccato mortali, quia habenti gratiam non inest aliqua habitualis inclinatio in peccatum; quin potius inest ei habitualis inclinatio ad vitandum peccatum. Et ideo, quando occurrit ei aliquid sub ratione peccati mortalis, ex habituali inclinatione dissentit ab illo, nisi in contrarium nitatur, concupiscentias sequendo . . Sed cum dicitur: iste potest perseverare usque ad finem vitae in abstinentia peccati, potentia fertur ad aliquid affirmativum, ut scilicet aliquis ponat se in tali statu quod peccatum in eo esse non possit; *aliter enim homo per actum liberi arbitrii non posset se facere perseverare, nisi se impeccabilem faceret.* Hoc autem non cadit sub potestate liberi arbitrii, quia virtus motiva exequens ad hoc non se extendit. Et ideo homo causa perseverantiae sibi esse non potest, sed necesse habet perseverantiam a Deo petere.

[2]) Vgl. S. theol. 1. 2. q. 109. a. 8.

[3]) Als Gründe, welche die Entscheidung der gestellten Frage vorbereiten, werden folgende vorgebracht (de verit. q. 24. a. 13): Dicitur 2. Cor. 12, 9: ‚Sufficit tibi gratia mea'. Non autem sufficit, si per eam peccatum mortale vitari non possit. Ergo per gratiam homo peccatum mortale vitare potest. Praeterea hoc videtur ex verbis

kann, so kann er deshalb noch nicht bis zum Lebensende in der Enthaltsamkeit von Todsünde beharren; denn dies wäre ebensoviel als sich in einen neuen Stand, den Zustand der Unsündlichkeit, versetzen, was außerhalb des Machtbereiches des freien Willens liegt; und darum kann der Mensch die Ursache der Beharrlichkeit sich nicht selber sein, sondern muss dieselbe sich von Gott erbitten.

Mit andern Worten: Jeder Gerechte kann zwar durch die gratia adjuvans sämmtliche Todsünden vermeiden; allein vom Vermeidenkönnen oder auch einem vereinzelten Vermeidenwollen bis zu der wirklichen Ausführung, d. i. dem factischen Beharren bis ans Ende, ist ein weiter Schritt. Dieser Schritt wird nicht vollbracht mit Hilfe der das Können gebenden, den Gerechten ausnahmslos gemeinsamen Gnade, noch durch dieses oder jenes freie gute Wollen, sondern durch eine ganz erlesene Gnadenkette, die unfehlbar das Vermeiden aller schweren Sünden oder das Beharren bis ans Ende wirkt, die sohin außer dem Vermögen, nicht zu

---

Magistri in 2. sent., 25. dist., ubi sic dicit: ‚Post reparationem *homo ante confirmationem premitur concupiscentia,* sed non vincitur; et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono, ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et *possit non peccare ad mortem propter* libertatem et *gratiam adjuvantem.* Dass man unter dieser gratia adjuvans, ohne welche vor Befestigung in der Gnade durch die Glorie und vor Auslöschung der Begierlichkeit der Gerechte nothwendig zur schweren Sünde fortgerissen würde, nach der Meinung des Magisters und des hl. Thomas nicht etwa bloß die habituelle Gnade, sondern unmittelbar die ihr entsprechende actuelle zu verstehen habe, sagt schon die Natur der Sache, indem ja an sich lediglich die aufs Gute hingerichteten Acte des Erkennens und des Wollens, nicht die Habitus als solche, ein geeignetes Gegengewicht wider die zum Bösen drängenden Strebungen bilden. In dieser Überzeugung bestärkt uns noch der Hinblick auf jene vom Magister aaO. (n. 15) niedergelegte Lehre: Apparet in quo per peccatum sit imminutum vel corruptum liberum arbitrium, quia ante peccatum nulla erat homini difficultas nullumque impedimentum de lege membrorum ad bonum, nulla impulsio vel instigatio ad malum. Nunc autem per legem carnis ad bonum impeditur, et ad malum instigatur, *ut non possit velle et perficere bonum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur,* ‚quia‘, ut ait apostolus, Rom. 7, ‚peccatum habitat in carne‘. Liberum ergo arbitrium, cum semper et in singulis sit liberum, non est tamen pariter liberum in bonis et in malis, et ad bona et ad mala. Liberius est enim in bonis, ubi liberatum est, quam in malis, ubi liberatum non est. Et liberius est ad malum, quod per se potest, quam ad bonum, quod nisi gratia liberetur et adjuvetur non potest.

sündigen, die Unmöglichkeit mit sich bringt, je schwer zu sündigen. Die dem Gerechten zukommende Macht, mit den verliehenen Gnaden mitzuwirken, ist eben nicht dasselbe wie die Macht, gerade solche Gnaden zu erhalten, mit denen er in Wirklichkeit und mit unfehlbarer Sicherheit bis ans Ende mitwirkt; diese kann er nicht durch diesen oder jenen Willensact sich beschaffen, noch verdienen; er kann sie nur durch demüthiges Gebet von Gottes Huld erlangen, und so ist denn die wirkliche Beharrlichkeit eine besondere, im Beharrenkönnen oder einem einzelnen Beharrenwollen noch nicht eingeschlossene Gabe Gottes[1]). Wie man sieht, überall der gleiche Begriff von Beharrlichkeit als einem thatsächlich ausgeführten Ausharren bis ans Ende[2]).

Ehe wir vom hl. Thomas scheiden, müssen wir noch eine andere Stelle aus dem nämlichen Werk berühren, wo der Heilige direct von jener Gotteshilfe handelt, die das Beharrenkönnen, nicht gerade das wirkliche Beharren, des Gerechtfertigten hervorbringt[3]). Dort hören wir ihn versichern, dass der Mensch, so groß auch seine habituelle Gnade sei, doch immer der göttlichen Einwirkung bedürfe, und zwar wegen der jetzigen Schwäche seiner Natur und wegen der Menge aller jener Hindernisse, welche im ursprünglichen Naturstande noch nicht waren. Deshalb konnte damals der Mensch

---

[1]) Dass durch Anerkennung dieser Wahrheit weder der an sich oder von innen heraus wirksamen Gnade, noch der Vorherbestimmung vor Voraussicht der Verdienste irgendwie das Wort geredet wird, ist anderswo zu erweisen.

[2]) Man lese auch de verit. q. 24. ad 3: Perseverantia dupliciter dicitur. Quandoque enim est specialis virtus; et sic est quidam habitus, çujus actus est habere propositum firmiter operandi: et sic perseverantiam habet omnis habens gratiam, quamvis non sit usque in finem perseveraturus. Alio modo *accipitur perseverantia prout est circumstantia quaedam virtutis designans permanentiam virtutis usque in finem vitae;* et sic perseverantia non est in potestate habentis gratiam.

[3]) Dies die Worte (ib. q. 27. a. 5. ad 3): Quantumcumque homo habeat habitum gratiae, semper tamen indiget divina operatione . . et hoc *propter infirmitatem nostrae naturae, et multitudinem impedimentorum, quae quidem non erant in statu naturae conditae;* unde magis tunc poterat homo stare per se ipsum quam nunc possit habens gratiam, non quidem propter defectum gratiae, sed *propter infirmitatem naturae;* quamvis etiam tunc indigerent divina providentia eos dirigente et adjuvante. *Et ideo habens gratiam necesse habet petere divinum auxilium.*

cher fest stehen durch sich selber, als der begnadigte Mensch es jetzt vermag, nicht ob eines Mangels der ertheilten göttlichen Gnade, sondern ob der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, wenngleich man auch damals der Leitung und des Beistandes der Vorsehung bedurfte[1]). Und darum muss auch der Begnadigte um die Hilfe Gottes bitten.

Der hl. Thomas macht hier also wieder das moralische Unvermögen des gefallenen Menschen als Ursache des Bedürfnisses der göttlichen Hilfe geltend. Nebenbei erinnert er zwar an allgemeinere, auch auf die ersten Eltern in ihrer Weise anwendbare, Gründe, gewiss die oben durchgeführten; diese aber sind nicht etwa wie man vielleicht möchte, der Vortrefflichkeit und Verdienstlichkeit der einzelnen guten Acte des Gerechtfertigten entnommen; vielmehr entlehnen sie, wie wir zeigten, ihre Beweiskraft ganz der Unzulänglichkeit und Unverdienstlichkeit der Handlungen in Bezug auf das eigentliche Beharren, d. h. das bis ans Ende beharrliche Enthalten von der schweren Sünde.

2. Nehmen wir nun, zur Führung eines sechsten Beweises, Einsicht von den vorbereitenden Acten des Tridentinums selbst. Wir stoßen da auf mehrere Momente, die zur Bestätigung unserer Ansicht dienen. Zuvörderst ist es die Veranlassung des Canons 22 der Sitzung 6 und die davon abhängige wechselnde Formulierung und angewiesene äußere Stellung. Nachdem in den Acten ein dreifacher Stand der Rechtfertigung, nämlich der ersten Erlangung, des Beharrens in derselben, der Wiedergewinnung nach dem Falle, unterschieden worden, begegnet uns als erster bezüglich des zweiten Standes zu verwerfender Irrthum der folgende, offenbar pelagianische: Justificatus potest sine Dei auxilio speciali perseverare, et vitare omnia peccata, etiam venialia[2]). In dieser Fassung ist der zweite Theil des jetzigen Canons 22 nicht

---

[1]) Wie vielfältig sich übrigens der hl. Thomas auch in diesem Werke de verit. jene göttliche Leitung vorstellt, ersehe man aus folgender Bemerkung (ib. q. 24. a. 14): Si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, *et exteriora ordinat ad hominis salutem*, sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei. Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiae pro aliquo dono habituali justificante.

[2]) Theiner, Act. conc. trid. 1, 162.

enthalten, wohl darum nicht, weil in jenem Katalog, wie hinsichtlich des ersten, so des zweiten Standes der Rechtfertigung, die pelagianischen und die diametral entgegengesetzten protestantischen Irrlehren, in irgend einer Form, getrennt verzeichnet werden. Aber schon im ersten Entwurfe des Decretes für die Sitzung 6 erscheint der Canon in seinem nach zwei Seiten zielenden Doppelglied und zwar mit dem verbunden, was den Hauptinhalt des heutigen Capitels 11 und 13 bildet[1]), und so, dass in dieser Auseinandersetzung das menschliche Unvermögen, zu beharren oder die Versuchungen zur Todsünde standhaft zu bewältigen, welches durch die Gnade überwunden werde, auf die Begierlichkeit zurückgeführt und diesem Gesichtspunkt alles andere, insbesondere auch die Aufzählung mannigfacher Heilmittel, untergeordnet wird[2]). Ebenso gewahren

[1]) Siehe da eine Bekräftigung dessen, was wir in Vertretung unserer Interpretation über den innern Zusammenhang des Canons 22 mit den Capiteln 13 und 11 in dieser Zeitschrift (21 [1897] 116 ff.) sagten.

[2]) So lesen wir im decretum de justificatione propositum primo examinandum die 24. Julii 1546 (n. 16): *Si quis dixerit, quod justificati vel sine gratia Dei perseverare possunt, vel cum Dei gratia non possunt: anathema sit.* Nam non modo illa ipsa gratia justificationis, sed ipsa etiam perseverantia in ipsa gratia Dei donum est. *Vere autem per Christum Jesum, nisi divinae gratiae defuerit,* et illam in vacuum receperit, spiritu facta carnis mortificando, implere quisque potest legem Dei. et ea saltim ratione, pro hominis fragilitate, perfecte diligere Deum, ut etsi non tollatur extraneus amor, ad quod desiderandum omnes excitantur, tollatur saltem contrarius, ad quod implendum obligantur. Etsi *concupiscentiam carnis* extinguere non possunt, ne rebellet, *domare saltem possint, ne imperet. Siquidem* impietas abominabilis est dicere, Deum impossibilia praecepisse: ideoque secundum fidem catholicam, si fideliter et pie omnes baptizati, non aliqui tantum, laborare voluerint, Christo illis auxiliante et cooperante, ut debent, sic et possunt omnia, quae ad salutem pertinent, pro hoc statu viae adimplere, *et in gratia justificationis accepta perseverare;* quod multos fecisse dubium non est. Inter ea *vero* opera, quae maxime juvant, ut peccata *omnia* declinari, et divina praecepta *perseveranter* impleri *possint*, nihil ipso fervore, frequentia et vehementia orationis efficacius: qua interdum fit, ut obediat Deus voci hominis. Neque enim in cassum dictum est, oportet semper orare, etc. Orate, *ne intretis in tentationem.* Ipsum autem confirmationis sacramentum plurimam vim ad hoc habere cognoscitur, in quo Christi Jesu merita fidelibus devote suscipientibus ad robur et augmentum gratiae in baptismo acceptae communiter applicantur. Neque dubium, quin frequentatio sacrosanctae eucharistiae, quae vere est cibus et

wir im zweiten Schema an der Spitze des noch in eins verschmolzenen Capitels 11 und 13 die Worte: Justificati ergo ex hac fide, et amici Dei, ac domestici facti in accepta gratia *perseverare* et proficere debent; *poterunt enim per Dominum nostrum Jesum Christum*[1]); dagegen treffen wir schon losgelöst den Canon: Si quis dixerit justificatum vel sine speciali auxilio Dei perseverare posse in accepta justitia, vel cum eo non posse, anathema sit[2]). Statt des früheren Wortes gratia ist hier das schärfere speciale auxilium gewählt, ein Ausdruck, an dem trotz späteren Widerspruches[3]) festgehalten wurde. In einer dritten Bearbeitung hat das Decret beinahe die jetzige Gestalt; das Capitel 11 lehrt gegen die Neuerer die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Beobachtung der Gebote; die folgenden Capitel wenden sich wider die von jenen vertheidigte falsche Sicherheit, das eingeschobene Capitel 12 rücksichtlich der Vorherbestimmung, das Capitel 13 rücksichtlich der Beharrlichkeit, auf Grund der Größe der Versuchungen; unser jetziger Canon 22 ist

---

panis vitae, ut in Christo nati a Christo nutriantur, ad id plurimum possit, si non indigne (quod absit) suscipiatur. Etsi vero peccata *venialia*, quae leves et minutae culpae dicuntur a Patribus, vix a quopiam in omni vita caveri possunt . . impium tamen est, falsum et haereticum dicere, quod in quolibet opere bono justi venialiter peccant, intolerabile autem, quod inferos mereantur, sed ideo non damnari illos, quia Deus ea non imputat. Theiner, Act. conc. trid. 1, 207 s. Dahin gehört zum Theil auch noch, was etwas weiter unten steht (n. 18): Si quis dixerit, semel justificatum hominem peccare, ad injustitiam labi, et divinam gratiam amittere non posse, atque ideo, qui labitur et peccat, vere justificatum non fuisse: anathema sit. Nunquam enim impeccabiles sumus, quamdiu in corpore mortis hujus suspirantes ad libertatem gloriae filiorum Dei, peregrinamur a Domino: *quia manet in carne concupiscentia*, et non est in nobis perfecta justitia. Quoad vivimus in hac valle lachrimarum, ubi hostes sunt in medio nostri, nulla est nobis securitas, sicut scriptum est: Qui stat, videat, ne *cadat;* sed inter spem et timorem ambulandum est; et non de divina misericordia solum, quod praesumptio est, sed de divina etiam justitia, quod vera pietas et religio est, cogitandum, juxta illud: Servite Domino in timore, et exultate ei cum tremore. Ib. 203.

[1]) So n. 8. im decretum 2 de justificatione propositum examinandum die 23. Septembris. L. c. 222.

[2]) Erscheint als Canon 12 l. c. 224.

[3]) Canariensis: Dicatur, sine gratia Dei. L. c. 332. Turritanus et 4 patres: non ponatur, speciali. Hierauf die Meinungsäußerung des Acciensis cum 12 patribus: Ponatur, speciali. L. c. 357.

dort derselbe[1]). Jedoch ist zu erwähnen, dass im Capitel 11 bei der Mahnung des Apostelfürsten Petrus: Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis noch der Zusatz fehlt: haec enim facientes, non peccabitis aliquando; in der vierten, einige Wochen später zur Prüfung vorgelegten Redaction ward er indessen, auch wohl als passender Übergang zu der sofort behaupteten völligen Sündelosigkeit mancher Werke des Gerechten, eingefügt[2]), ein Fingerzeig, es habe nicht so fast um gute Handlungen, als um die Vermeidung von Sünden sich gehandelt. Dazu kommt, dass Canon 22, in der dritten Formel dem auf die lässlichen Sünden sich beziehenden Canon nachgestellt[3]), in der vierten seinen jetzigen Platz erhielt[4]); und dies will bei dem Gewichte, das selbst auf die Reihenfolge der Canones gelegt ward[5]), etwas sagen: Nach den auf die Haltung der Gebote gehenden Canones wollte man eben zuerst vom Beharren durch das Meiden schwerer Übertretung reden, dann von leichten Fehlern, um darauf mit Canon 24 eine neue Folge von Sätzen zu eröffnen, welche nämlich die guten oder heilsverdienstlichen Handlungen als solche zum Gegenstande haben. Wenn endlich in den Acten von mixti canones, d. h. theils den Pelagius, theils die Neuerer betreffenden, die Rede ist, so fällt unter diese Classe, wenn irgend einer, mit dem Canon 23 der zweigliederige Canon 22[6]); die erste Hälfte

---

[1]) L. c. 282. 283. 285. Vertheilt wurde das decretum de justificatione tertio reformatum unter die Concilsväter am 6. und 7. Nov. 1546. Ib. 280.

[2]) L. c. 323 s.

[3]) L. c. 285. [4]) L. c. 329.

[5]) Es verräth sich dies in jenen Wünschen: Quidam cupit distingui canones, ita ut prius ponantur damnantes Pelagium, deinde Lutherum, tertio mixti . . Nonus canon praecedat octavum canonem. L. c. 244. 245.

[6]) Vor Schaffung jener Doppelform wird denn auch nur gesprochen von irrthümlichen Sätzen entweder des Pelagius oder eines andern Irrlehrers, wie: Quoad errores et haereses collectas et lectas in congregatione super hac materia, decem articuli circa primum statum (justificationis), novem circa secundum, tres circa tertium sunt omnes erronei. Sunt enim aut Pelagii, aut Wicleffi, aut ex eorum erroribus deducti, ideo merito damnandi, sequendo concilium constantiense, quod damnavit Wicleffum, et alia concilia, quae condemnarunt Pelagium. L. c. 203. Und vom Canon 8 des ersten Conceptes, welcher unserm Canon 22 nach seinem ersten Theile einigermaßen entspricht, urtheilt der Lancianensis: Superfluus videtur, quia pelagiana haeresis damnatur. L. c. 216.

ist wider Pelagius, die zweite wider die damaligen, die Allgewalt der Concupiscenz vorschützenden, Häretiker gerichtet, wodurch sich auch erklärt, warum im oben angeführten ersten Muster des Decretes der erste Theil des Canons, als nur zur Abwehr eines andern, für den Augenblick nicht sehr drohenden, Extrems nothwendig, auffallend kurz begründet, der zweite Theil hingegen einlässlich erwiesen wird.

Das sind nun aber lauter Dinge, die der von uns entwickelten Deutung des tridentinischen Canons und der damit zusammenhängenden Capitel günstig sind[1]).

Sehr lehrreich ist ferner, was wir im Canon 8 des ersten Entwurfes lesen. Danach ist der noch nicht Gerechtfertigte in Wahrheit unvermögend, sich das ewige Leben zu verdienen, das göttliche Gesetz zu erfüllen, alle Sünden zu vermeiden, die Versuchungen zu besiegen, nach Gottes Absicht über alles ihn zu lieben[2]). In der hierüber gepflogenen Untersuchung wünschten viele Theologen, dass man getrennt aufführe, wozu nur ein auxilium speciale, nicht die heiligmachende Gnade, nöthig sei, dass man zum Wort ‚Versuchungen' beisetze ‚alle', dass man die Clausel von der Liebe Gottes als überflüssig streiche[3]). Wozu dachte man sich nun bloß ein speciale auxilium erforderlich? Doch nicht, um aus einem Ungerechten gerecht zu werden oder das Gesetz in verdienstlicher Weise zu erfüllen, sondern zur Vermeidung aller Sünden oder zum Siege über alle Versuchungen, nämlich zu eigentlichen Sünden, und zwar nicht nur zum übernatürlichen Siege, sondern zum beliebigen, auch bloß natürlich guten, Siege, und nicht nur zur Vermeidung von lässlichen Sünden, sondern von Todsünden;

---

[1]) Vgl. n. 1. 2. unserer früheren Abhandlung in dieser Zeitschrift 21 (1897) 108 ff. 115 ff.

[2]) Non .. ait Dominus, sine me difficilius potestis facere: sed ait, sine me nihil potestis facere. Unde nec aeternam vitam mereri, nec implere divinam legem, nec vitare peccata *omnia*, nec vincere tentationes, nec ad intentionem Dei eum super omnia diligere potest homo, nisi prius fiat justus ex injusto, ut sit actu membrum Christi, a quo accipiat, unde vivat. Theiner, Act. conc. trid. 1, 205.

[3]) In 8. canone videtur multis, quod in uno canone seorsum ponantur illa, ad quae praeexigitur gratia gratum faciens, et in altero ea, quae solum praerequirunt gratiam gratis datam, id est speciale auxilium. Vel ubi dicitur, tentationes, addatur, omnes. Et clausula sequens de dilectione Dei tota deponatur, quia superflua. L. c. 209 s.

denn faſste man nur übernatürliches Thun ins Auge, ſo würde nicht ſo ſorgſam das Wörtchen ‚alle‘ eingeſchaltet, da ja zu jedem einzelnen übernatürlichen Acte das speciale auxilium erfordert iſt[1]); und was die läſslichen Sünden angeht, ſo werden ſie ſelbſt vom Gerechten durch das ordentliche speciale auxilium nicht vermieden. Kein Zweifel, zu Trient war man in treuem Einklang mit der alten Überlieferung der Anſicht, ohne auxilium speciale könne der Menſch, zunächſt der Sünder, nicht alle Todſünden vermeiden; der Schluſs auf den Gerechten liegt wegen Gründegleichheit nahe; die habituelle Gnade ändert eben für ſich allein behufs des Handelns nichts. Warum ſoll aber die Clauſel von der Gottesliebe als überflüſſig fallen? Wie es ſcheint, entweder darum, weil das Lieben ad intentionem Dei super omnia, als ein wirkſames, das implere divinam legem, wenigſtens bezüglich aller ſchwer verpflichtenden Gebote, einſchließt[2]), oder aber, weil das gerade dem diligere beigefügte ad intentionem Dei, gleichwie das ut oportet, den übernatürlichen Charakter jener Liebe ausdrückt und ſo das diligere ad intentionem Dei in dem ſchon angeführten mereri hinlänglich begriffen iſt[3]).

---

[1]) Man vergleiche den ergänzenden Bericht Pallavicinis (conc. trid. hist. l. 8. c. 9. n. 7): Ubi affirmabatur, tentationes absque gratia superari non posse, plures addendum putarunt, omnes tentationes, *ne statueretur, nulli tentationi vincendae satis esse naturam.*

[2]) Dieſe Auffaſſung wird annehmbar gemacht durch den Vergleich mit dem oben (S. 224. Anm. 2) citierten Canon 16.

[3]) Zur Aufhellung und zur Stütze der zweiten Hypotheſe möge dienen, was der hl. Thomas ſchreibt (2. dist. 28. a. 3): *De praeceptis legis dupliciter contingit loqui: aut quantum ad id quod directe cadit in praecepto, aut quantum ad intentionem legislatoris. Directe autem cadit in praecepto actus virtutis quantum ad substantiam operis, et non quantum ad modum agendi,* quem circa ipsum virtus ponit: hoc enim directe alicui praecipitur quod statim in ipso est ut faciat illud. Non autem est in homine ut faciat actum virtutis eo modo quo virtuosus facit, prius quam virtutem habeat, vel acquisitam vel infusam. Sed intentio legislatoris est . . cives facere bonos, et per assuetudines operum quae praecipiuntur, inducere ad virtutem; et huic consonat verbum apostoli 1 Tim. 1, 5: ‚Finis praecepti caritas est‘; ad hoc enim data sunt praecepta legis, ut homines in dilectionem Dei et proximi instituantur. *Est ergo intentio legislatoris non tantum ut haec opera fiant, sed ut ex caritate fiant.* Dicendum est ergo, quod praecepta legis, quantum ad id quod directe sub praecepto cadit, potest aliquis implere per liberum arbitrium sine gratia gratis data vel gratum faciente, si tamen gratia accipiatur pro aliquo habitu in-

In jedem Falle wird die hier verfochtene Anschauung des Sachverhaltes abermals empfohlen[1]).

Ein anderer bemerkenswerter Punkt liegt in den Antworten der Concilsväter auf die Fragen, welche man dem ersten Decretsentwurf vorausschickte. Die hieher gehörige Anfrage rücksichtlich des zweiten Standes der Rechtfertigung war sehr viel umfassend, so umfassend, dass sie über unsern Gegenstand um ein Bedeutendes hinausgeht: quomodo jam justificatus possit *et debeat* acceptam justificationem conservare, *et in illa fideliter laborans proficere*[2]). Was Wunder, dass bei einem so allgemeinen Thema auch die abgegebenen Stimmen oft sehr allgemein lauteten und auf die guten, das Wachsthum in der Gnade mit sich bringenden, Werke gebürenden Bezug nahmen oder solche Werke selbst in den Vordergrund stellten?[3]) Die Systematisierung der da zusammengetragenen Elemente ward eben später vorgenommen. Allein Erklärungen, die für unsere Auslegung des Canons 22 sprechen, finden sich auch hier, wie die Darstellung der Beharrlichkeit als eines bis zum Ende währenden Freiseins von Sünde, gegenüber heftigen, lediglich durch die Gnade und weiterhin die Gnadenmittel zu bestehenden Anreizungen zum Bösen[4]), oder auch die Andeutung

---

fuso; sed *quantum ad intentionem legislatoris sine gratia impleri non possunt, quia donum caritatis non inest nobis ex nobis, sed a Deo infusum.*

[1]) Vgl. in Betreff des letzteren Theils der Alternative in unserem früheren Artikel S. 123 f. mit Anm. 2.

[2]) Theiner, Act. conc. trid. 1, 200.

[3]) Man lese zB. die Summa responsionis Patrum ad articulos de secundo et tertio statu justificationis, l. c. 200 ss.

[4]) So beginnt ein durch theologische Schärfe sich auszeichnendes Gutachten des Senogalliensis: Quamvis in examinatione prioris articuli incidenter praecipuum tetigerim medium tuendae, augendae, demumque perficiendae justificationis, observationem scilicet mandatorum Dei: addam nihilominus praeter id justificato necessarium esse consilium Domini, dicentis: Ecce sanus factus es, *jam noli peccare*, ne tibi deterius aliquid contingat Quod solius perseverantiae dono adimplebit, veritate dicente: Nemo mittens manum ad aratrum, et aspiciens retro, dignus est regno Dei; sed *qui perseveravit usque in finem, hic salvus erit.* Verum cum haec fieri nequeant sine auxiliatrice gratia Dei, juxta decretum sextum prioris epistolae Coelestini p., ad eandem obtinendam sine intermissione orandum erit justificato, *ne inducatur in tentationem*, quoniam multum valet deprecatio justi assidua; non tamen opus ad perfectionem adducit, si deses homo fuerit et inermis.

des Unterschiedes zwischen der so leichten Beharrlichkeit des ersten Menschen und der jetzt so schwierigen[1]).

Endlich verdient Erwähnung das in den Concilsacten sich kundgebende Bestreben, durch die zu fällenden Entscheidungen nicht die Meinungen von katholischen Theologen mitzutreffen[2]). Nun wolle man bedenken, dass vor, wie nach dem Tridentinum manche dafür hielten, neben der habituellen Gnade sei nicht die actuelle zu allen einzelnen Heilshandlungen nöthig[3]); und diese Ansicht fand

---

Quandoquidem colluctandum ei sit non tantum adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates tenebrarum. L. c. 187. Aus dem Hauptinhalte der Meinungsabgaben der Väter bezüglich des zweiten und dritten Standes der Rechtfertigung entnehmen wir folgende Stelle: Justificatus, ut perseveret in gratia, debet *non peccare*, et gratiam Dei *continuo* precari: ad quod faciunt etiam bona opera, quibus merces debetur. L. c. 200. Eine andere Erklärung lautet: Justificatus conservare se in gratia Dei non potest ea prima gratia, qua primo justificatus est; sed indiget alia gratia speciali, quae a charitate differt, qua gratia bene operamur. *Nam jam justificato remanet obscuritas intellectus et infirmitas carnis.* Cui gratiae nos consentientes, opera, quae facimus, licet a Deo proveniant, nostra tamen sunt: et per quae opera non solum conservamur in gratia, et eam augemus, sed vitam aeternam de condigno meremur. L. c. 201. Und wiederum wird gesagt: Ad conservandam justitiam requiritur speciale auxilium Dei et observantia mandatorum, *quae impossibilia non sunt, et quatenus sunt, ideo sunt, ut ad gratiam Dei pro his servandis recurramus.* Augetur autem ipsa justitia, quantum in nobis caritas augetur. Ib.

[1]) So der Salpensis: Adam facile illam (justitiam) retinere poterat, nos per multas tribulationes hanc conservamus. L. c. 292.

[2]) Beispiele werden uns mehrere berichtet, wie die Mahnung rücksichtlich der Wirksamkeit des Sacramentes der Buße: In sacramento (remittitur culpa et poena aeterna), addatur, in re, vel in voto, *ne damnentur Gabriel, et alii doctores* (l. c. 244), oder jener andere Vorschlag: Ponatur, timorem servilem esse valde utilem, non exprimendo utrum sit peccatum, an non, *propter illos doctores*, qui asserunt, nullos esse actus medios inter peccatum et meritum (ib.). Namentlich auf den uns beschäftigenden Canon bezieht sich die Warnung des Canariensis: Quae dicuntur de concursu Dei considerentur bene, *ne damnentur multi doctores*, qui aliter sentiunt (ib. 232; cf. 245). Nicht weniger charakteristisch für die allgemeine Stimmung ist die beruhigende Erwiderung der Deputierten: In hoc canone nihil dicitur de concursu Dei, *unde doctor aliquis damnari posse videatur* (ib. 249).

[3]) Nach Vega hätte sogar die Mehrzahl der Scholastiker jener Meinung angehangen; er schreibt vor Abhaltung der 6. tridentinischen Sitzung (Opusc. de justificatione q. 14): Notandum est ante omnia, quaestio-

selbst in die Vota der tridentinischen Väter Eingang[1]). Wie mag man also wähnen, das Wort perseverare im Canon 22 bezeichne jeden einzelnen Beharrensact des Gerechten? Wenigstens wäre ein so gemeinter Ausspruch nicht ohne heiße Erörterungen durchgegangen, ähnlich den langwierigen Debatten über die zugerechnete Gerechtigkeit und die Gewissheit des Gnadenstandes. Statt dessen enthalten die Acten hinsichtlich des weiter oben schon aus der ersten Formel angezogenen Canons 16, welcher am Kopfe im wesentlichen unsern Canon 22 trägt, seitens der Theologen ein ganz lakonisches: placet decretum cum suis probationibus[2]).

3. Wir kommen jetzt zum siebenten Beweis. Das berühmte Werk des spanischen Franciscaners Andreas Vega de justificatione, welches zuerst im Jahre 1548 veröffentlicht und vom Verfasser dem auf dem Concil so einflussreichen, in den Acten als Gienensis viel genannten und zu Trient mit dem Cardinalshut geschmückten[3]) Petrus Pacceco gewidmet wurde, ist ein ausführlicher Commentar zum dogmatischen Decrete der 6. tridentinischen Sitzung[4]). Nun muss man wissen, dass Vega Augen- und Ohrenzeuge des Tridentinums war, ja als Theologe eine sehr hervorragende Rolle dabei spielte[5]). Wenn irgend einer, kann uns

---

nem istam (de necessitate gratiae in jam justificatis) *controversam esse inter doctores scholasticos.* Quidam enim dicunt, necessarium esse etiam justis auxilium Dei speciale ad bene operandum . . Contrariam vero sententiam alii defendunt . . Esto . . requisita sit gratia divina ad quodcunque opus meritorium . . tamen obtenta jam gratia justificationis, non omnes catholici senserunt requisitum esse auxilium speciale, immo oppositum est *communis opinio* doctorum scholasticorum . . Et expressissime hoc asserit doctor subtilis. Übrigens vgl. hierüber Ripalda, de ente supernaturali disp. 106. sect. 3.

[1]) Castellimaris: Omnia opera justi sunt meritoria de condigno ad vitam aeternam consequendam. . *Gratia specialis non requiritur ad ista opera facienda . . nisi aliquod magnum opus facere vellemus.* Theiner, Act. conc. trid. 1, 195; cf. 201.

[2]) L. c. 210. [3]) L. c. 214.

[4]) In der praefatio ad lectorem betheuert der Verfasser: Quaecunque in diffinitione Patrum obscura aut difficilia videri poterant, perspicua facere curavi.

[5]) Die uns vorliegende, zu Aschaffenburg im Jahre 1621 gedruckte, Auflage des Werkes de justificatione bietet aus der Feder des seligen Petrus Canisius eine empfehlende, von Innsbruck und dem Jahre 1572 datierte Vorrede, worin dem Verfasser ob seiner Gelehrsamkeit, Tugend und Sachkenntnis hohes Lob gespendet wird. Es heißt da u. a.: Etsi . . multi

dieser gefeierte Gelehrte sagen, wie das Concil seinen Canon 22 meinte.

Über die Canones stellt Vega nicht eine eigene Untersuchung an; er druckt sie zum Schlusse seines Commentares einfach ab mit der Vorbemerkung, sie seien an sich zur Genüge klar, und wenn sie etwas Schwieriges enthielten, so habe er das schon alles bei Erklärung der Capitel dargelegt[1]). Hier und zwar namentlich bei Besprechung der Capitel 11 und 13 finden wir auch wirklich, was wir irgend brauchen. Zuvörderst erfahren wir, dass der erste Theil des Canons wider die Pelagianer und Semipelagianer gehe, die da lehrten, es genüge die natürliche Freiheit, um in Gottes Gnade zu beharren, d. i. bis ans Ende die erlangte rechtfertigende Gnade nicht durch Sünde zu verlieren[2]). Indessen könnte man noch auf

---

multorum catholicorum de justificatione commentarii circunferuntur, qui et cum laude scripti sint, et utiliter evolvantur, attamen operae me precium inprimis facturum putavi, si ex theologis omnibus deligerem unum, nec eum quidem vulgarem, de justificatione tum dextre, tum erudite, tum copiose scribentem, qui uno volumine comprehensus, in lectorum gratiam evulgaretur.. Et hunc quidem theologum delegimus R. P. Andream Vegam, virum cumprimis eruditum, parique sanctimonia, cum viveret, commendatum, sed et primariis concilii tridentini theologis, quos praestantissimos fuisse constat, doctorum judicio annumeratum . . Illud dicam, permagni sane referre, ut ad manum habeamus quorundam testimonia scripta, qui velut oculati testes actionum dicti concilii, coram adfuere, ut horum etiam sententia et interpretatione nobis et posteris explicatiora reddantur, quae sunt in eadem synodo constituta. Eoque charior in hoc opere nobis Vega esse debet, qui Tridenti doctissimos theologos et sapientissimos Patres tunc disserentes audivit, cum de justificatione multis est mensibus acerrime disputatum, ipseque cum disputantibus aliis sua sensa studiosissime contulit. Ex cujus viri scriptis docti facile deprehendent, quam fuerit idem in eruenda confirmandaque veritate laboriosus, quam praeterea solers et exercitatus in quaestionibus obscurissimis atque gravissimis examinandis, quas ille quidem ad normam verbi Dei libenter revocare consuevit, sed ita, ut simul exponat, quid et antiquiores et recentiores theologi de re proposita judicarint. Den Namen Andreas Vega finden wir denn auch in dem Berichte über die Concilsdebatten öfters verzeichnet. Siehe Theiner, Act. conc. trid. 1, 160. 264. 279.

[1]) Ipsi (canones) per se sunt satis dilucidi, et si qua erant in ipsis difficilia, ea jam omnia inter exponenda capitula pro tenuitate nostra exposuimus. De justificatione l. 15. c. 22.

[2]) De perseverantia vero, duo etiam definita sunt. Constituitur primo, donum perseverantiae absque gratia Dei haberi non posse. Et

andere Weise die Nothwendigkeit einer besonderen göttlichen Gunstbezeigung zum Beharren leugnen wollen, nämlich so, dass man nicht auf die nackte Willensfreiheit, sondern auf die Gnade der Rechtfertigung sich bezöge und behauptete, diese reiche hin, um alle Gebote zu beobachten und allen Versuchungen zu widerstehen; und auch hiermit würde man weit abirren von der Wahrheit, da im Capitel 13 das Concil bestimmen wollte, auch die Gerechten bedürften eines Wirkens Gottes zum Beharren[1]). Dagegen herrscht

hoc quidem explicatur illis verbis: ‚Quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum, qui cadit restituere‘. Et aliquanto apertius idem confirmatum est canone 22. Qui sic habet: ‚Si quis dixerit justificatum, vel sine speciali Dei auxilio in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, anathema sit‘. *Et in his damnarunt Patres errorem pelagianorum*, asserentium, satis esse libertatem nostram naturalem ad perseverandum in Dei gratia . . Ne vero justi de perseverantia sua plus justo anxii et soliciti essent, audientes se eam non posse, nisi ex dono et auxilio Dei obtinere, mox eos consolati sunt Patres, exponentes, nemini defuturum hoc auxilium, nisi ei, qui sibi ipsi defecerit . . Et . . ne justi de hac tanta et tam benigna divinae opis praesentia superbiant, et dum certos et securos de sua perseverantia se existimant, *in peccata labantur, et acceptam justificationis gratiam deperdant:* consultissime Patres subjecerunt statim secundum, nempe certam absolute nemini posse esse suam perseverantiam. De perseverantiae, inquiunt, munere, de quo scriptum est: ‚Qui perseveraverit *usque in finem*, hic salvus erit‘: nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur. Ib. l. 12. c. 1. Und wiederum schreibt Vega: *Pelagius . . et Coelestius*, et qui eorum fuere factionis . . contenderunt, posse hominem per sui arbitrii libertatem vitare *quodcunque* peccatum, et implere *omnia* mandata. *Ex quo consequens erat, ut nullam gratiam crederent esse necessariam ad perseverandum* in observantia mandatorum, et *in amicitia divina*. Et ex his, qui non omnino ad partes pelagianorum desciverant, neque eorum dogmatibus in totum consenserant, divus Augustinus commemorat fuisse suo tempore quosdam, qui initium fidei et perseverantiam, a nobis esse asseverarent: cetera vero opera bona, et alias virtutes, Dei dona esse faterentur. Ib c. 21.

[1]) Sed possent aliqui alia via contendere, non esse necessarium favorem divinum specialem ad perseverandum, ita scilicet, ut non hoc referrent ad nudam libertatem arbitrii, sed ad gratiam in justificatione acceptam. Dicerentque ex consequenti, necessariam esse gratiam Dei ad perseverandum, sed non aliam, quam gratiam gratum facientem: et per eam posse omnes justos, si velint, omnia mandata servare, et *omnibus tentationibus resistere*, ac proinde nullam esse eis necessariam specialem aliquam gratiam ad vitandum peccata: sed si Deus

betreffs des ersten Theils des Canons ein erfreuliches Einvernehmen mit den Neuerern; leider aber kann man das nicht hinsichtlich des zweiten Theiles sagen, worin die Macht der durch die Gnade unterstützten Willensfreiheit ausgesprochen wird[1]); jene lehren eben, es sei unmöglich, die Gebote Gottes in diesem Leben zu erfüllen[2]), und zwar wegen der Begierlichkeit des Fleisches, die auch nach der

juxta legem communem, gratiam datam eis non auferat, posse illos per ipsam *perseverare in ipsius gratia.* Et qui hoc defenderent, hac se ratione tuerentur a pelagianis longe esse, quod illi ad potentiam et virtutem gratiae haec referrent, quae pelagiani libertati arbitrii imputabant. Sed sive illi cum pelagianis sentiant, sive non, longe eos a veritate aberrare . . monstrabimus. Et quidem Patres in capitulo . . ita voluerunt stabilire a Deo esse perseverantiam, ut etiam justi intelligerent, Dei se opere indigere ad perseverandum. L. c.

1) Enucleandum tamen adhuc superest, unde justi habeant, quod in gratia Dei perseverent, et qua potissimum ratione eximium hoc perseverantiae donum sibi possint comparare. Ac primum quidem diserte tradiderunt Patres in principio capitis 13, ubi constanter ajunt, aliunde eam haberi non posse, nisi a Deo. Secundum vero paulo post nos colligemus, et fusius explicabimus ex his, quae sparsim tradita sunt a Patribus in eodem capitulo. *Et circa horum prius, nihil nobis est per Dei gratiam negocii cum haereticis nostri temporis. Persuasissima est eis haec Patrum sententia. Utinam sic in aliis sobrie et prudenter saperent, neque injuriam gratiae existimarent, quod libero nostro arbitrio gratia sanato et reparato, ecclesia catholica concedit.* Facile sperarem, si in hoc modum scirent tenere, omnes controversias, quae de his sunt inter nos et illos, posse componi. L. c.

2) Zum Capitel 11 bemerkt erläuternd Vega: Nemo, inquiunt Patres, temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, subaudi, debet, Dei praecepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet etc. Ex his verbis colligi potest . . conclusio hujusmodi: Nulli justificato praecepta sunt impossibilia. *Haec autem conclusio aperte militat contra errorem Lutheri,* qui, ut est videre in libro de libertate christiana, diserte affirmat impossibile esse nobis, praecepta Dei implere in hac vita. Et idem tuetur in art. 2. et 31. suarum assertionum contra bullam Leonis X et latissime in libro de decem praeceptis. Secutique videntur eum protestantes . . Et Bucerus . . satis indicat, *ne per auxilium quidem divinum,* et recursum ad misericordiam Dei, *posse a nobis mandata Dei . . impleri in hoc seculo, nisi ex parte.* Ib. l. 11. c. 9. Und späterhin wird wiederholt: *Haeretici nostri temporis. . . ne per auxilium quidem gratiae Dei posse nos putant implere universam legem.* Ib. l. 14. c. 24.

Taufe bleibe[1]); woraus freilich folgt, es könne, selbst mit Gottes Hilfe, der Gerechte nicht beharren.

Also Gegner des Canons sind einerseits die Pelagianer, insofern sie lehren, auch ohne Gottes Hilfe könne der Gerechte alle schweren Sünden bis ans Ende meiden, andererseits die Neuerer durch die Behauptung, sogar mit speciellem Gnadenbeistand könne das, ob der verbleibenden Begierlichkeit, mit nichten geschehen[2]). Diese Darstellung trifft mit der von uns gegebenen zusammen. Wie von selbst drängt sich dabei die Ansicht auf, im ersten Theil nicht minder als im zweiten sei das posse, nach dem Sinne des Concils, ein auf die Begierlichkeit bezügliches, moralisches. Doch hören wir Vega weiter.

Die Väter des Concils halten stets den rechten Mittelweg ein zwischen Pelagianern und Lutheranern[3]). Wie man sohin wider diese die Möglichkeit der Beobachtung der Gebote und darum des Beharrens durch die Gnade zu vertheidigen hat[4]), so darf man hinwiederum nicht zweifeln, dass selbst den Gerechten, ungeachtet der heiligmachenden Gnade, noch eine besondere Gnadenhilfe zu-

---

[1]) Primum et ultimum praeceptum decalogi potissimum (Lutherus) profert, quae constanter asserit nobis esse servatu impossibilia. *Manet, ait, etiam post baptismum in nobis concupiscentia carnis, quae est transgressio inevitabilis praecepti ‚non concupisces'. Et propter rixam et contentionem carnis fit, ut non possimus Deum diligere* ex toto corde, sicut primo praecepto adstringimur. Quinimmo, quia contra omnia alia praecepta *concupiscentia carnis* inclinat: colligit, eam *concupiscentiam*, etiam citra consensum voluntatis, omnium esse virtute praeceptorum transgressiones inevitabiles. Ib. l. 11. c. 14.

[2]) Vgl. diese Lehre des Concils (sess. 5. cn. 5): *Manere autem in baptizatis concupiscentiam*, vel fomitem, haec sancta synodus fatetur et sentit: quae cum ad agonem relicta sit, *nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet;* quinimo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat.

[3]) Adjiciam . . canones omnes Patrum . . Ita enim clare et dilucide gloriam Dei et gratiam Christi ubique praedicant, *ut . . et libero nostro arbitrio, et donis omnibus Dei honorem suum habeant, et media semper incedant via inter pelagianos et lutheranos.* De justificatione l. 15. c. 22.

[4]) Vgl. ib. l. 11. c. 9 ss.

kommen müsse, um alle göttlichen Gebote zu erfüllen und in der empfangenen Gnade zu beharren bis ans Ende[1]). Außer der beständigen Lehre Christi, der Apostel und der ganzen Kirche sagt uns das schon ein Blick auf uns selbst und unser vieles und großes Elend, vor allem die Begierlichkeit, dann die Welt und den Teufel, wahrlich übermächtige Feinde[2]).

---

[1]) Neque dubitamus, quin et justificatis ipsis necessaria etiam sit auxilii specialis gratia praeter gratiam gratum facientem, *ut divina omnia mandata impleant, et in accepta gratia perseverent* . . Quare Patres . . non simpliciter et absolute dixerunt, justos posse servare mandata, sed adjecerunt hoc temperamentum ‚cum auxilio divino'. Verba vero decreti sic habent: Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt. Qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones ejus. Quod utique cum auxilio divino praestare possunt. Ib. c. 11. Übrigens gebraucht Vega in unbedenklichem Wechsel als gleichbedeutend die Ausdrücke: beharren, und: beharren bis zum Tode. So zB. schreibt er: Ipsa etiam, quae in se justi experiuntur . . hanc necessitatem gratiae divinae ad *perseverandum* testantur. Certe videmus non omnes justos *perseverare*, sed quosdam *usque ad mortem* in accepta gratia firmiter et constanter persistere, alios vero corruere, et retro adspicere, et sicut est in evangelio, *ad tempus* credere, et in tempore tentationis recedere. Ib. l. 12. c. 21.

[2]) Wer will, der lese Vegas beredte Schilderung l. 12. c. 21. arg. 9, wo er sich zum Schlusse also äußert: Et causa omnium istarum miseriarum est, quia non plene sanatur natura, donec fides perveniat ad visionem. *Et justificatio hujus viae, neque extinguit fomitem* repugnantem legi mentis nostrae, et captivantem nos sub lege peccati, neque triumphat penitus de nostris hostibus, neque perfecte illustrat intellectum, neque in totum perficit appetitum. Verum superbiunt et post ipsam, et multo magis insidiantur nobis inimici nostri, et in intellectu manent multae ignorantiae, et in utroque appetitu, sensitivo et intellectivo, superest non exigua proclivitas in malum, ac difficultas et reluctatio seu renitentia ad bonum. Nam ut verissime nostro Salomoni concinit Flaccus, corpus onustum externis vitiis, animum quoque degravat ipsum. Atque affigit humo divinae particulam aurae. Itaque cum in tam multis periculis, quamdiu sumus in hac vita, versemur, et inter tam multos hinc inde saevientes hostes agamus, et ipsi alioqui plurimis nominibus fragiles, imbecilles, et instabiles simus, et nobisipsis graves, adversi, et inimici, nisi clausis, quod ajunt, oculis, veritatis lumini velimus resistere, dubitare neque debemus, neque possumus, quin etiam justificati, ad perseverandum in Dei gratia, auxilio ipsius speciali indigeamus. Ähnlich heißt es schon früher (ib. c. 1): Causam autem, propter quam formidare debeant omnes justi de sua perseverantia . . aperuere Patres . . Et assignata ea in summa est, quia quandiu mortalem vitam ducimus viatores sumus, et militia

Man bilde sich nun nicht ein, es sei dies bloß ein Nebenargument des Commentators, woraus mithin nur trügerisch auf den eigentlichen Sinn der tridentinischen Lehre geschlossen werden könne. Die ganze für die Richtigkeit dieser Lehre vorgebrachte Beweisführung des eingeweihten Theologen spitzt sich vielmehr darauf zu, und überdies sagt es uns Vega rund heraus, wohl könnten zuweilen die Gerechten bei leichten Versuchungen und einer kurzen Lebenszeit auch ohne neue Hilfe beharren bis zum Tode; anders müsse man aber urtheilen von der Beharrlichkeit durch einen beträchtlichen Zeitraum, wo schwerere Versuchungen zur Übertretung von schwer verpflichtenden Geboten aufzustoßen pflegten; dazu sei eine specielle Wohlthat Gottes nöthig, kraft welcher die Gerechten den schlimmen Anfechtungen siegreich widerständen oder doch von den Gefahren der Todsünde verschont blieben[1]).

---

est vita nostra super terram: *pugnaque praegrandis nobis imminet cum formidandis tribus hostibus, cum carne, cum mundo, cum diabolo* . . Gratiam acceptam, per quam renascimur in spem gloriae, nisi solicite custodierint justi, in procinctu erit perdere: quia ubique et semper insidiantur ipsis rapacissimi et *praevalidi* hostes.

[1]) Neque sic dicimus requisitam esse specialem gratiam ad perseverandum, ut non *quandoque per leves tentationes occurrentes, et breve tempus vitae,* etiam sine alio auxilio perseverent justi per libertatem suam et auxilium gratiae gratum facientis usque ad mortem . . *Quia tamen vita nostra, tametsi brevis, multos protenditur in dies, et graviores saepe in ea occurrunt tentationes . . et hoc ipsum quod talia pericula non occurrunt, plerunque munus est et beneficium Dei speciale: ideo generaliter dicimus, et justis et peccatoribus necessariam esse Dei gratiam ad perseverandum usque ad mortem.* Ib. c. 23. Dazu habe man diese andere Stelle: De peccato mortali (non originali) apud omnes catholicos constat, potuisse quemvis ex nobis immunem esse prorsus ab ipso, ita ut neque sit, neque fuerit unquam, neque futurus sit talis culpae reus. *Nec tamen quisquam hoc potuit per solas liberi arbitrii vires, ut ecclesia catholica jam olim contra pelagianos statuit. Quia licet aliqua brevi temporis particula, cum nec gravia praecepta sunt implenda, nec graves occurrunt tentationes, possint jam justificati omnia peccata lethalia vitare per solas naturales vires,* ac sic fortassis plerunque vitaverint, *tamen* impletio mandatorum (omnium?) ac *victoria gravium tentationum divinae gratiae auxilium requirit.* Ib. l. 14. c. 17. Und aufs neue lesen wir: Manifestum est, nova indigere justos imputatione meritorum Christi, ut perseverent, idque toties, quoties nova eis dantur auxilia, sine quibus tentationibus succumberent, et a gratia exciderent. Nam donum perseverantiae non est aliqua qualitas, sicut virtutes: et justis non de-

Jetzt überlege man ein wenig: Das Canonwort perseverare hat zweifelsohne nach der Absicht des Concils nur einen, scharf begrenzten, Sinn, entweder des Ausharrens bis ans Ende, oder eines jeden beliebigen, wenn auch noch so flüchtigen, Willens zu beharren; sonst hätten ja die Väter die Wahl zwischen zwei himmelweit verschiedenen Erklärungen der hörenden Kirche anheimgestellt, was nicht den geringsten Grad einer Wahrscheinlichkeit für sich hat. Nun wird man angesichts der Darstellung eines so treuen Gewährsmannes, wie es Vega ist, wohl kaum sich einreden, es handele sich im Canon um jedes einzelne Beharrenwollen. Sohin verbleibt nur die Bedeutung, welche wir befürworten.

Dies Argument wird noch verstärkt durch die offene Thatsache, dass Vega in seinem von Trient im Jahre 1546, also noch vor der 6. Sitzung, als eine Art von Vorlage für das Concil, herausgegebenen, jetzt mit dem größeren Werk verbundenen Opusculum de justificatione eine überraschend ähnliche Sprache führte[1]). Auch hier stellt er den Satz auf, die Gerechtfertigten bedürften einer speciellen Hilfe Gottes zu einigen ausgezeichneten Werken und zur Erfüllung der Gesammtheit der Gebote oder zur Überwindung aller vorkommenden Versuchungen und folglich zum Beharren, ob der noch innewohnenden Verderbnis der Natur[2]); hingegen ver-

betur perseverantia in justitia eis communicata, neque in ea possunt *aliquanto* tempore perseverare, nisi per plura Dei auxilia, ut ex scripturis et Patribus . . certum fecimus. Ib. l. 15. c. 8.

[1]) Das Verhältnis der beiden Schriften zu einander wird in den einführenden Worten des seligen Petrus Canisius also charakterisiert: Cum vero duae sint partes operis ab eodem Vega perscriptae, in primo quidem de justificatione tractat fusius, seque totum ad verborum concilii germanam interpretationem studet accommodare, quod opus toto fere biennio elaboravit. In posteriore parte, quam prius idem auctor scripsit ac edidit, aliquanto simplicior stylus est, et tractatio, quae ad docendum saepe lucem praebet, scholastica, ut eo rectius perplexis et involutis quaestionibus respondeatur, eaque contractius moreque scholastico explicentur, quae prioribus libris quindecim amplissime disputantur. Sed utrobique nec ingenii acumen, nec docendi methodum, neque in veteribus aut recentioribus theologis exercitationem, neque in disputando demum perspicuitatem possis merito desiderare.

[2]) Tertia conclusio. Necessarium est . . justis auxilium speciale Dei ad *aliqua eximia et praecellentia* virtutum opera, et ut impleant *omnia* mandata Dei, et ne deficiant in *multis*, quae passim occurrunt, periculis et tentationibus . . Si animadvertamus *etiam in justis non esse sanatam perfecte corruptionem* et imbecillitatem naturae,

möchten die Gerechten manches Gute auch ohne besonderen Gnadenbeistand zu vollbringen[1]). Bei Annahme der von uns missbilligten Erklärung müsste man demnach sagen, das Concil habe seinen Canon in einem Sinne abgefasst, welcher mit der durch Vega ihm vorgetragenen Denkweise rein gar nichts gemein hätte, und zwar, ohne dass selbst dieser an den Arbeiten des Concils so rege mitbetheiligte Theologe etwas davon merkte. Wer wird das glauben?

4. Unsern achten und letzten Beweis bilde die Erwägung der allseitigen Hinfälligkeit der Gründe, die man für die Gegenansicht vorbringt. Hauptsächlich ist es die Genesis des Canons, woraus man jene Ansicht beleuchtet haben will. Indes mussten wir schon oben die fragliche Beleuchtung wiederholt als mangelhaft, ja als irreführend, abweisen; wird die wahrhaft einschlägige Entwickelung der Lehre in das rechte Licht gestellt, enthüllt sich uns ein anderes Bild. So ruft man auf der Gegenseite namentlich den hl. Augustinus und den hl. Thomas an, aber nicht sehr an-

---

sed etiam post receptam gratiam, adhuc manere in eis carnem proclivem et trahentem ad malum, et in intellectu obscuritatem ignorantiae relinqui, ut non perfecte videat, neque cognoscat quid agendum sit, et quid vitandum, et tanto in eos magis furere hostes, quanto eos vident clariores et sanctiores: non erit difficile credere, justis ad haec, quae diximus, necessarium esse auxilium Dei. Vere enim et ipsi etiam quid orent, sicut oportet, nesciunt. Et cogitationes eorum timidae sunt, et incertae providentiae suae: et corpus, quod corrumpitur, etiam eorum aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem, et cum Paulo saepe possunt et debent clamare: ‚Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus?‘ (Rom. 7, 24). *Ex hac conclusione potest corollarie inferri, necessarium esse justis auxilium Dei speciale, ut perseverent in amicitia Dei, et justificationem suam tueantur.* Opusc. de justificatione q. 14.

[1]) Prima conclusio. *Aliqua* bona possunt justi sine auxilio Dei speciali. L. c. Und in der Antwort auf die Einwendungen finden wir die Worte: Non est inconveniens, si dicamus posse justos sine auxilio novo speciali facere *quodcunque* bonum, exceptis supernaturalibus et nimium praecellentibus operibus, et implere *quodcunque* praeceptum, et vincere *quancunque* tentationem, nisi forte maximam aliquam et vehementissimam et rarissimam, et tamen non posse sine tali auxilio *omnia* bona facere, *omnia* peccata vitare, *omnes* tentationes vincere, *omnia* praecepta implere. Ib. Wie wir schon früher (S. 230. Anm. 3) Gelegenheit hatten zu bemerken, meint Vega sogar, diese seine Lehre nach der gewöhnlichen Ansicht auf die verdienstlichen Handlungen der Gerechtfertigten ausdehnen zu dürfen.

gemessen; denn, wie wir zeigten, entscheidet sich dieses glänzende Doppelgestirn und dazu mit aller nur wünschenswerten Klarheit ganz zu unseren Gunsten. Sehen wir, was noch von Einwendungen übrig bleibt oder eine genauere Erläuterung irgendwie beansprucht.

Zunächst wird uns vorgehalten, dass man von altersher den Satz des Tridentinums nur damit zu beweisen pflegte, dass der Wille, im Guten auszuharren bis ans Ende, d. i. jeder einzelne so geartete Willensact, von der Gnade Gottes komme.

Dies Wort ist wenig richtig. Eine stattliche Reihe von höchst authentischen Traditionsbelegen hat uns eines anderen belehrt. Die Alten begründeten den Satz jedenfalls auch damit, dass der gefallene Mensch bei seiner übergroßen moralischen Entkräftung ohne besondere Nachhilfe oder Leitung Gottes, sei es früher oder später, den heftigen Versuchungen des Fleisches unterliegen, den Nachstellungen des Widersachers zum Opfer fallen, in die satanischen Fallstricke gerathen müsste und so zu einem guten Ende nicht gelangen könnte[1]). Also nicht nur auf ein Einzelwollen, sondern mindestens gleichermaßen auf die besondere Schwierigkeit eines thatsächlich bis zum Ende ausharrenden Wollens bezogen sich die Alten beim Erweise jenes Satzes. Ja, auf die uns eingewendete Methode hat man im Alterthum den Satz nicht bloß nicht ausschließlich, sondern ganz und gar nicht nachgewiesen, und konnte man ihn auch nicht beweisen. Denn setzen wir einmal den nicht so seltenen Fall, der Gerechtfertigte werde von einer sehr leichten Versuchung zu irgend einer schweren Sünde angegriffen, so kann und muss man sagen, auch ohne Gottes Gnade vermöge er den zur Vermeidung dieser Sünde hinlänglichen Widerstand zu leisten; vermag es ja doch jeder Mensch, wie man aus mehreren verurtheilten Sätzen des Michael Bajus folgern darf[2]). Kann aber der Gerechte ohne be-

---

[1]) Siehe diese Zeitschrift 21 (1897) 126 ff.

[2]) Wir haben hier die propositiones damnatae 27—30 im Auge, welche also lauten: 27. Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adjutorio, nonnisi ad peccandum valet. 28. Pelagianus est error, dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum. 29. Non soli fures ii sunt et latrones, qui Christum viam et ostium veritatis et vitae negant, sed etiam quicunque aliunde quam per ipsum in viam justitiae (hoc est aliquam justitiam) conscendi posse docent, 30. Aut tentationi ulli, sine gratiae ipsius adjutorio, resistere hominem posse, sic ut in eam non inducatur aut ab ea non superetur.

sondere Gnade widerstehen, so kann er auch ohne besondere Gnade, zwar nicht die Gerechtigkeit und den ewigen Lohn vermehren, allein doch in der einmal empfangenen Gerechtigkeit für den gesetzten Fall verharren; denn diese geht nur durch Einwilligung in schwere Schuld verloren. Sonach ist der tridentinische Canon im unterschobenen Sinne falsch und darum nicht erweisbar.

Man citiert uns eine Stelle des hl. Augustinus, die sogar zum Losungswort der Katholiken im semipelagianischen Kampf geworden sei, und man citiert sie folgendermaßen: ‚Der Wille, im Guten auszuharren bis ans Ende, kommt von der Gnade Gottes‘. Es soll sohin der Streit über die Beharrlichkeit mit den Semipelagianern sich nur darauf beziehen, ob jedes einzelne, wie ein einmaliges, anfängliches, schnell vorübergehendes Beharrenwollen ein Werk der Gnade Gottes sei.

Nach dem Gesagten widerspricht dies der Geschichte. Aber jene an den halbpelagianisch gestimmten Carthager Vitalis adressierte Stelle? Man gebe sie uns vollständig, sammt dem leider gänzlich vorenthaltenen Nachsatz und dem übersehenen Theil des Vordersatzes, so haben wir eine neue Bestätigung unserer Ansicht[1]). Der Heilige schreibt, auch der Wille zu beharren bis ans Ende komme von der Gnade, da das Ende dieses Lebens nicht vom Menschen, sondern von Gott abhänge, und Gott ja auch diese Wohlthat einem sonst nicht Beharrenden verleihen könne, dass er dem Leibe entrückt werde, auf dass nicht das Böse seinen Sinn umwandele. Denn der Mensch empfange Gutes oder Böses, nur sowie er durch den Leib gehandelt habe, nicht sowie er bei längerem Leben handeln würde. Also nicht jedes einzelne Beharrenwollen wider eine Versuchung gilt dem hl. Augustinus, wenigstens an diesem Orte, wie an sovielen andern, als ein Werk der Gnade; als solches gilt ihm vielmehr, dass jener Wille dauere bis zum Ende, nämlich nicht am Ende widerrufen sei durch eine schwere Sünde, indem Gott

---

[1]) Dies der unverkürzte Wortlaut: Quomodo non gratiae Dei est, *non solum credendi voluntas ab initio,* verum etiam perseverandi usque in finem, *cum finis ipse vitae hujus non in hominis, sed in Dei sit potestate, et possit utique Deus etiam hoc beneficium non perseveraturo conferre, ut rapiatur ex corpore, ne malitia mutet intellectum illius?* Non enim recipiet homo seu bonum seu malum, nisi secundum ea quae per corpus gessit, non secundum ea quae, si diutius viveret, gesturus fuit. Ep. 217. c. 6. n 21.

den Gerechten durch eine gnadenvolle äußere Fügung zu sich nehme, bevor in diesem versuchungsreichen Leben ‚der Zauber des Lasters das Edle verdunkele und der Taumel der Begierde das unverdorbene Gemüth verkehre‘[1]). Übrigens ergibt eine minder oberflächliche Betrachtung schon der ersten, bloß nach ihrem unmittelbaren Zusammenhang genommenen, Worte Augustins nicht jene Übersetzung, welche man uns bietet; denn wie die credendi voluntas ab initio doch wahrlich nicht der Wille ist, im Anfange zu glauben, sondern der anfängliche Glaubenswille, so ist auch das usque in finem nicht mit perseverandi zu verbinden, sondern zu voluntas hinzuziehen, so dass selbst ausdrücklich hier nicht jeder Wille, sondern der bis zum Ende beharrliche Wille der Gnade zugeschrieben wird.

Ferner hält man uns entgegen, in alten Zeiten habe man den tridentinischen Canon kurzweg damit dargelegt, dass unser Wille zur Meidung der ‚Sünde‘ nicht imstande sei, mithin ohne Gnade keine einzige Versuchung zur Todsünde überwinden könne, oder, wie man später zur Erklärung beifügt, keine einzige Handlung setzen, welche die von Gott dermal geforderte Hinordnung auf unser wahres übernatürliches Endziel hätte.

Diese Zusammenstellung ist nun aber ungeziemend, wie nur eine. Zuvörderst ist ja doch ein vereinzelter Widerstand gegen eine Versuchung zur schweren Sünde nicht das von der Seligkeit untrennbare Beharren, wovon das Tridentinum redet; er ist höchstens ein augenblicklicher, formeller oder virtueller, Wille oder Vorsatz, eigentlich zu beharren, d. i. in der empfangenen Gerechtigkeit zu verbleiben bis ans Ende; er ist nicht einmal nothwendig dieses; denn gewiss genügt es, einer Lockung zum Bösen sich zu widersetzen aus dem Beweggrund der eigenthümlichen Hässlichkeit der betreffenden Sünde; nun aber würden in Kraft eines also von einem Particularmotiv geleiteten Willensactes nicht auch alle andern etwa bis zum Lebensende sich einstellenden Versuchungen zu gar verschiedenen Todsünden bewältigt werden. Ist es sonach irgend statthaft, den tridentinischen Canon gerade mit einer Väterlehre von der Meidung jeder einzelnen Sünde zu verknüpfen? Alsdann sei es zwar unbestritten, dass die heiligen Väter, je nach dem Zusammenhange, das Wort peccatum in einem so weiten Sinne

[1]) Siehe die von Augustinus angeführte Schriftstelle Weish. 4, 11 ff.

nahmen, dass sie auch die uneigentlichen Sünden, d. h. die bloß natürlich guten Werke, mitbegriffen und so freilich Gottes Gnade zur Verhütung des sündhaften Charakters jeder einzelnen Handlung forderten. Allein haben sie dies immer und überall gethan? Dachte zB. das Concil von Carthago vom Jahre 418 auch an bloß natürlich gute Acte, wo es lehrte, die Gnade helfe nicht nur zur Vergebung der bereits begangenen Sünden, sondern zu ihrer zukünftigen Vermeidung?[1]) Oder sprachen etwa unsere kirchlichen Vorfahren auch von Versuchungen und der Zustimmung zu uneigentlichen Sünden? Darf dies zumal der behaupten, der sich für die These einsetzt, dass es nach den Vätern nur natürlich gute Werke des Gerechtfertigten überhaupt nicht gebe? Und ist es zulässig, die Sünden, also weit gefasst, in schwere und in leichte abzutheilen? zu welcher von diesen beiden Arten sollten denn die uneigentlichen gehören? Wie ungleichartige Dinge werden sohin vermischt, wenn man aus der patristischen Lehre vom natürlichen Unvermögen der Meidung der Sünde, wenigstens der uneigentlichen, ohne weiteres deduciert, nach der Väter Ansicht könne der Gerechte keiner einzigen Versuchung zur eigentlichen Sünde, ja sogar zur Todsünde, sich erwehren außer durch die Gnade! Dass die Väter auch zu jedem einzelnen Siege des gerechten Menschen über eine Versuchung, ob seiner übernatürlichen und verdienstlichen Eigenschaft, die Gnadenhilfe heischten, brauchen wir nicht zu leugnen, wiewohl jene ausdrücklichen zahllosen Zeugnisse, welche man uns anpreist, nur durch die getadelte Vermengung beizubringen sein dürften. Aber nicht diese Classe von Aussprüchen steht zum tridentinischen Canon in Beziehung.

Mit größerem Schein von Recht hätte man sich auf canon arausicanus 19 steifen können, der da lautet: Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo se ipsam, Creatore suo non adjuvante, servaret. Unde cum sine gratia Dei salutem non possit cu-

[1]) So der Canon 3: Item placuit, ut quicumque dixerit, gratiam Dei, qua justificamur per Jesum Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quae jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium, ut non committantur, anathema sit. Man bemerke, dass das Wort peccatum, wo es sich um die Verzeihung handelt, doch sicher eigentlich verstanden und da, wo von Meidung der künftigen Sünden die Rede ist, keineswegs wiederholt wird.

stodire, quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare, quod perdidit? Dadurch wird dem ersten, von der Begierlichkeit noch freien, Menschen die Macht abgesprochen, ohne Gottes Beistand in der Gnade zu beharren. Ist nicht dieser Canon das Seitenstück des tridentinischen?

Man lasse sich nicht täuschen. Der Canon von Orange gipfelt in dem Satze, ohne Gottes Gnade vermöge die Natur das verlorene Heil nicht wiederherzustellen; mithin entspricht er dem tridentinischen 1—3, nicht unserm 22. Allerdings wird jenem definierten Hauptsatz ein Hinweis auf das Unvermögen des ersten Menschen, sich ohne Hilfe im empfangenen Heile zu behaupten, als argumentum a minori ad majus, vorausgeschickt. Aber das verschlägt nichts. Denn da das im Schlussſatz ausgesagte Unvermögen des gefallenen Menschen physisch ist, zufolge dessen er aus sich nicht das geringste positiv zum Heile Zuträgliche thun kann, so durfte auch im Vordersatze nur von einem physischen, nicht bloß moralischen, Unvermögen die Rede sein. Nun leidet der gefallene Mensch, sich überlassen, an einem doppelten Unvermögen, einem moralischen, von eigentlicher, auch schwerer, Sünde frei zu bleiben, und einem physischen, sich die zutheil gewordene Gerechtigkeit durch übernatürliches Handeln zu erhalten; hingegen kam dem noch stehenden Menschen nur dies letztere Unvermögen zu. Es war deshalb, bei der Tendenz des canon arausicanus, passend, gerade auf den paradiesischen Menschen zu verweisen, der ohne Unterstützung den empfangenen Heilsstand sich nicht wahren konnte, nämlich durch seine Thätigkeit, die ja jenes servare und custodire, anders als das perseverare, schon an und für sich ausdrückt, und zwar durch standesgemäße, d. i. übernatürliche Thätigkeit. Das gegenwärtige moralische Nichtkönnen wird damit von der Synode ebensowenig abgeleugnet, wie vom hl. Augustinus, welchem jener Canon wörtlich entlehnt ist[1]). Spricht Augustinus in seinen Schriften hin und wieder auch von der mehr allgemeinen Nothwendigkeit des Beistandes, die mit der absoluten Abhängigkeit alles Geschöpflichen, namentlich des Heildienlichen, vom Schöpfer gegeben ist[2]), so sind nach unserer obigen Erörterung die Stellen wenigstens nicht minder

---

[1]) Siehe ep. 186. c. 11. n. 37.

[2]) Vgl. de Genesi ad lit. l. 8. c 10. n. 23. c. 12. n. 25. 27; enchir. c. 106. 107. n. 28; de corrept. et gr. c. 11. n. 32. c. 12. n. 38.

zahlreich, wo er auf die Verderbnis der Natur als besondere Ursache recurriert; wir treffen wohl auch beide Quellen mit einander angeführt[1]). Dass nun eben die Wahrheit des moralischen Unvermögens im tridentinischen Canon 22 Ausdruck fand, haben wir gezeigt. Als willkommene Bestätigung unserer Ansicht, dass man diesen Canon nicht auf den fraglichen arausicanus stützte, mag die so schwankende Art und Weise dienen, in der selbst nach der 6. Sitzung der doch mit der tridentinischen Anschauung so vertraute Vega vom Canon von Orange redet[2]).

Ein anderer Einwurf liegt in der Beschuldigung, dass jene Theologen, welche den tridentinischen Canon nicht auf jede gute Handlung des Gerechtfertigten beziehen, denselben nicht nähmen, wie er lautet, sondern vom Ausharren durch längere Zeit hindurch verstanden wissen wollten und damit willkürlich beschränkten.

Welche Theologen doch so unglücklich vorgehen mögen?! Ihre Sache wäre sicher nicht die unserige. Nein, dem Canon sei sein nachgewiesener natürlicher Sinn des Beharrens von der Rechtfertigung bis zum Ende. Dieses usque in finem ist indessen freilich ganz genau dasselbe wie das im nächstfolgenden Canon erwähnte in tota vita, nur in anderer Form, indem dort der terminus ad quem, hier die duratio per quam angegeben wird.

---

[1]) Hieher gehört beispielsweise de natura et gratia c. 48. n. 56: Si de integra et sana hominis natura (Pelagius) loqueretur, quam modo non habemus . . nec sic recte diceret, quod non peccare nostrum tantummodo sit, quamvis peccare nostrum esset: nam et tunc esset adjutorium Dei, et tanquam lumen sanis oculis quo adjuti videant, se praeberet volentibus. Quia vero de hac vita disputat, ubi corpus quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem (Sap. 9, 15), miror quo corde, etiam sine adjutorio medicinae Salvatoris nostri, nostrum putet esse non peccare, posse vero non peccare naturae esse contendat, quam sic apparet esse vitiatam, ut hoc majoris vitii sit non videre. Man lese dort (wie c. 53. n. 62. c. 55. n. 65) die weitere Untersuchung dieses letzteren Unvermögens.

[2]) Concilium arausicanum, si bene perpendamus verba . . citata, fatetur quidem, nos non posse sine gratia salutem custodire, sed de natura humana perseverante in suae conditionis integritate tantum dicit, quod nullo modo seipsam, Creatore suo non adjuvante, servaret. Quibus verbis non possibilitas, sed factum negatur, et forte ad *adjutorium generale* referri possunt. De justificatione l. 12. c. 22. Wie man sieht, auch nicht ein Anzeichen vom Bewusstsein der Verwandtschaft zwischen dem tridentinischen und arausicanischen Canon.

Beide Ausdrücke bedeuten an sich die ganze Lebenszeit; darunter aber denkt man sich nach dem gewöhnlichen Gang der Dinge eine nennenswerte Frist, weshalb nach menschlicher Redeweise mit dem usque in finem oder in tota vita auch diese mitbezeichnet wird. Wenn sohin beispielshalber das Concil im Canon 23 lehrt, der einmal Gerechtfertigte könne nicht im ganzen Leben alle läßlichen Sünden meiden ohne die außerordentliche Gnade des speciale privilegium, so hat es sicherlich ein solches Privilegium nicht auch für den Fall verlangen wollen, wo der gerechte Mensch alsbald nach seiner Rechtfertigung dahinstirbt, es sei denn, dass man diesen Tod als ein Äquivalent für das Privilegium ansehe. Also ist auch nach Canon 22 nicht die ordentliche Gnade des speciale auxilium zum Beharren bis ans Ende nöthig, falls das Lebensende nicht lange nach der Rechtfertigung herankommt, außer man betrachtet eben dieses baldige glückselige Ende als ein auxilium speciale. Demgemäß liegt der Gedanke einer nicht allzu kurzen Dauer sammt dem des Abschlusses durch den Tod im perseverare usque in finem oder im einfachen perseverare, wird sonach nicht erst, wie man es missbilligt, in die kirchliche Lehrentscheidung hineingetragen. Dagegen gestehen wir gerne, dass es mehr als eine reine Auslegung des Canons sei, wenn man behauptet, nach ihm bedürfe der Gerechte der besonderen Hilfe zum Beharren nicht nur bis zum Tode, sondern selbst durch eine beträchtliche, allerdings nicht mathematisch zu bestimmende und einigermaßen auch nach Verschiedenheit der Personen und Verhältnisse abzuschätzende Zeit. Allein auch dieser Satz ist nicht eine willkürliche Beschränkung des Canons; er ist vielmehr eine Ausdehnung mittels eines berechtigten Schlusses, wegen Gleichheit oder Ähnlichkeit der Grundlagen, worauf sowohl der Canon als jene weitere Lehre ruhen. Dazu rechnen wir zwar auch die Erwägungen, die dem Hinblick auf die gegenwärtige Schwäche und Gebrechlichkeit der menschlichen Natur entspringen und mit dem Canonsatze jenen zweiten schon a priori wenigstens höchst wahrscheinlich machen; indes geben für die Wahrheit, dass wegen Mangels an moralischer Kraft kein einziger Gerechter auch nur längere Zeit ohne besondere Gnadenhilfe die schwere Sünde meiden würde, in Anbetracht der stets bestehenden Freiheit des Menschen, eine unfehlbar sichere Gewähr ausschließlich die Zeugnisse der Offenbarung des allwissenden Gottes; diese verbürgen denn wirklich großentheils nicht minder die gedachte

Erweiterung des Canons, wie diesen selbst; so erinnere man sich an die vom adjutorium quotidianum handelnden Documente, welche unverkennbar auf die Nothwendigkeit eines häufigen, nicht allzu lange ausbleibenden Beistandes Gottes hinweisen[1]).

Man wird wohl nicht einwenden, der Canon 22 betreffe einen jeden Gerechtfertigten, weshalb ein guter Sinn sich nur dann ergebe, wenn man das perseverare direct als ein Beharrenwollen deute, indem für das bloße Verbleiben im Stande der Gerechtigkeit, auch bis zum Ende, wie für die getauften Kinder, keine specielle Hilfe nöthig sei.

Erstlich wäre ja auch so für die Gegenmeinung nicht viel gewonnen; immerhin hätte man sich vor der fatalen Verwechslung eines beliebigen und eines zur Beharrlichkeit erforderlichen, d. i. bis ans Ende standhaften, Beharrenwollens inacht zu nehmen. Alsdann redet zwar der Canon schlechthin vom Gerechtfertigten, somit von jedem einzelnen, aber doch, gleich dem folgenden, auf die leichten Sünden bezüglichen Canon 23, zunächst nur von jedem solchen, welcher der Gefahr der Sünde ausgesetzt ist, d. h. von jedem erwachsenen, was denn auch aus der ganzen, mit dem Capitel 5 anhebenden Lehrdarstellung hervorgeht[2]). Endlich ist es unverwehrt, nach augustinischer Auffassungsweise, schon in dem frühen Hinscheiden der getauften Kinder eine besondere, vielwertige Gnadenhilfe Gottes zu erblicken.

Ferner sucht man den Begriff eines längeren Zeitraums vom tridentinischen Glaubenssatze auszuschließen durch die Rücksicht auf die dadurch verdammte Irrlehre. Diese sei einerseits die semipelagianische Meinung, der gute Wille, die Gnade festzuhalten, wie auch der Wille sie durch den Glauben anzunehmen, müsse der natürlichen Freiheit zugeschrieben werden, andererseits die lutherische

---

[1]) Siehe diese Zeitschrift 21 (1897) 128. Anm. 1; 137. 138. Anm. 2.

[2]) Man lese cap. 5: Declarat praeterea (sancta synodus), ipsius justificationis exordium in *adultis* a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse. Und so schreitet die Lehre betreffs der adulti fort, auch durch die dem Canon 22 entsprechenden Capitel. Es war sogar einmal geplant, jenes Capitel 5 also zu beginnen: Declarat insuper justificationis initium in adultis (*quoniam de ea, quae parvulorum est in decreto de peccato originali satis est explicatum*) a Deo per Christum etc. Theiner, Act. conc. trid. 1, 246. Überdies ward anfangs die Frage der Rechtfertigung den Vätern zum Nachdenken mit dieser Überschrift unterbreitet: De justificatione *adultorum*. Ib. 162.

Lehre vom Glauben allein, durch den man das Heil ein für allemal zu eigen habe, unabhängig von weiteren guten Werken; offenbar bestehe nun die eine Irrlehre so wenig wie die andere in der zu langen Ausdehnung der Zeit.

Was können wir von dieser Angabe nach unserer obigen Auseinandersetzung anderes sagen, als dass sie durchaus unstichhaltig ist? Die Semipelagianer mögen ja wohl jedes einzelne Beharrenwollen der natürlichen Freiheit zugeschrieben haben; allein sie haben auch das thatsächliche Beharren bis ans Ende der natürlichen Freiheit beigemessen, und gerade unter dieser Hinsicht bekämpfte ihre Lehre der große Wortführer der Kirche, der hl. Augustinus, und auf diesem selben Standpunkte stehen alle kirchlichen Entscheidungen, die eigens von der Beharrlichkeit des gefallenen Menschen handeln[1]). Und die Lutheraner? Diese werden mehr nach Maßgabe einer vorgefassten Meinung, als nach geschichtlichem Thatbestand geschildert. Sie irrten eben nicht betreffs des ersten Theils des Canons, um den sich direct unsere Frage dreht, indem sie ja bereitwillig anerkannten, der Gerechte könne wenigstens durch Abfall vom Glauben das erlangte Heil verlieren[2]), weshalb sie auch mit dem beharrlichen Glauben das Beharren in der Gerechtigkeit der Hilfe Gottes beilegten; sie huldigten vielmehr dem conträr entgegenstehenden, im zweiten Theil des Canons gebrandmarkten Irrthum, indem sie sagten, der Gerechte könne selbst mit Gottes Hilfe auch die schwer verpflichtenden Gebote, ob des Übergewichtes der Begierlichkeit, nicht beobachten, folglich, nach dem Sinne der katholischen Wahrheit, nicht beharren[3]).

Es wird uns weiterhin das Beispiel eines Menschen von der denkbar günstigsten inneren Veranlagung vor Augen gehalten, der nämlich erst nach Beruhigung der gefährlichsten Leidenschaften zur Taufgnade gelange, und der dann unter den denkbar günstigsten äußeren Umständen sein ganzes Leben zubringe, sonach doch wohl keiner speciellen Hilfe zur Meidung schwerer Schuld bedürfe.

---

1) Siehe diese Zeitschrift 21 (1897) 127 ff.

2) Vgl. can. 27.

3) Man wolle sich hier die oben (S. 226 f.) auf Grund der vorbereitenden Concilsacten gemachten Bemerkungen, sowie die (S. 232 ff.) aus Vega geschöpfte ganz ausdrückliche Erklärung betreffs der wahren Gegner des Canons 22 ins Gedächtnis zurückrufen.

Eine handgreifliche petitio principii! Ja, wenn unser Denken hinreichte, um alle jene Vortheile in Wirklichkeit herbeizuschaffen! Allein dies ist es eben, was wir, gestützt auf unsere seitherige Erörterung, leugnen, dass es im gegenwärtigen Zustande, wenigstens abgesehen von einer speciellen göttlichen Dazwischenkunft, Menschen, wie der beschriebene, gebe. Diese Leugnung wird man umso weniger unbegreiflich finden, je mehr man in Betracht zieht, dass außer den gefährlichen Lockungen der Sinnlichkeit noch soviele andere gewaltige Versuchungen nach der Erbsünde, infolge der nun unbotmäßig umherschweifenden Phantasie, den Menschen überfallen. Hierzu sind zu zählen zB. jene gegen den Glauben; schlägt es doch der Apostel selber nicht gering an, dass er in treuem Kampf den Glauben wahrte[1]). Dawider hilft es nichts, sich etwa auf eine entgegengesetzte Erfahrung zu berufen. Männer, die an Erfahrung nicht zurückstehen, fällen ein mit unserer These übereinstimmendes Urtheil. So versichert Scheeben: ‚Die Nothwendigkeit der heilenden Gnade als solcher ist im allgemeinen ebenso de fide, wie die der erhebenden Gnade. Das ergibt sich a fortiori evident daraus, dass in den Entscheidungen gegen die Pelagianer selbst noch für die Wiedergeborenen ein specifisch durch die Anfechtungen des Fleisches und der Hölle begründetes Bedürfnis göttlicher Hilfe zur Vermeidung der Sünden nachdrücklich eingeschärft wird. Sie ist aber ohnehin auch eine evidente Thatsache sowohl in der persönlichen Erfahrung jedes Einzelnen, als in der Geschichte der Menschheit‘[2]). Zu dem allem kommt, dass schon jene Führung Gottes, durch welche der Gerechte von schweren Versuchungen zur schweren Sünde auf die Dauer frei bleibt, als ein speciale auxilium zu gelten hat[3]).

---

[1]) 2. Tim. 4, 7.

[2]) Dogmatik 6, 309.

[3]) In diesem Sinne antwortet Suarez für den beregten Fall (de gratia l. 1. c. 26. n. 11): Illa . . hypothesis supponit singularem gratiae protectionem, sine qua impossibile est homini mortali et ratione utenti sine tentationibus vivere, et ita illa observatio legis naturae et peccatorum fuga non esset sine gratiae Dei protectione, quam donum perseverantiae etiam includit. Dixi autem, loquendo de peccatis mortalibus. Damit vergleiche man die berühmte Stelle des hl. Augustinus (serm. 99. c. 6. n. 6): Hoc tibi dicit Deus tuus: Regebam te mihi, servabam te mihi. Ut adulterium non committeres, suasor defuit: ut suasor deesset, ego feci. Locus et tempus defuit: et ut haec deessent,

Nicht sonderlich ernst möchten wir es nehmen, wenn man sich verwundert, dass die beharrliche Meidung schwerer Sünde moralisch unmöglich und trotzdem die schwere Sünde eigene freie Schuld sei. Das fragliche moralische Unvermögen besteht ja eben darin, dass es auch zum Nichtsündigen genügende physische Freiheit lässt und doch solche Schwierigkeiten des dauernd gesetzmäßigen Gebrauchs der Freiheit in sich birgt, dass der Mensch hiezu sich ohne Gottes Beistand nie erschwingen würde. Von der Behauptung eines Widerspruches zwischen dem moralischen Unvermögen, die Sünde stets zu meiden, und der Sünde hätte schon der Hinblick auf den oft genannten Canon 23 abhalten sollen, wo erklärt wird, der Gerechte könne nicht durch das ganze Leben alle Sünden, auch die lässlichen, ohne besonderes Vorrecht meiden[1]). Dass dort von schweren Sünden, hier nur von lässlichen die Rede ist, darf uns nicht stören; daraus ergibt sich lediglich der die Vergleichung keineswegs hindernde Unterschied, dass infolge der geringeren Erfordernisse zur leichten Sünde seitens der Bedeutung des Objectes und seitens der Erkenntnis, Überlegung, hinlänglichen Einwilligung des thätigen Subjectes, die moralische Unmöglichkeit der Meidung aller lässlichen Sünden noch erheblich größer ist und darum nur durch das ausnahmsweise verliehene Geschenk eines auxilium specialissimum beseitigt wird, während zur Enthaltung von allen schweren Sünden die allen Gerechten, mindestens auf ihr Gebet hin, zu gewährende Gnade des auxilium speciale ausreicht. Diese allgemeine Zugänglichkeit der zur Vermeidung wenigstens der Todsünde und der Verdammnis nothwendigen Hilfe ist auch der Grund, warum uns die Lehre von ihrer Unentbehrlichkeit nicht zu hart erscheinen darf. Selbst im status naturae purae wäre die Übermacht der Begierlichkeit vom allweisen und allgütigen Gott durch entsprechende natürliche äußere oder innere Hilfeleistung gebrochen worden, und es steht nichts im Wege, derartige auxilia, wenig-

---

ego feci. Adfuit suasor, non defuit locus, non defuit tempus: ut non consentires, ego terrui. Agnosce ergo gratiam ejus, cui debes et quod non admisisti. Mihi debet iste quod factum est et dimissum vidisti: mihi debes et tu quod non fecisti.

[1]) Sess. 6. can. 23: Si quis hominem semel justificatum dixerit .. posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet ecclesia, anathema sit.

stens inwieweit sie zur moralischen Ermöglichung des letzten Zieles strenge vonnöthen waren, sogar als debita zu bezeichnen. Statt einer solchen natürlichen Unterstützung werden nun freilich in der gegenwärtigen übernatürlichen Heilsordnung entweder innerlich oder doch äußerlich übernatürliche Gnaden ausgespendet.

Noch etwas ist zu bemerken. Man mag es leichter hinnehmen, wenn dem tridentinischen Canon an Stelle des von uns in Schutz genommenen Sinnes ein grundverschiedener unterlegt wird; es wäre dies an sich ein exegetischer, wenn auch bei dem Ansehen der angegriffenen Auffassung nicht so ganz verzeihlicher Fehler. Allein die beiden letzten Einwendungen waren so beschaffen, dass, wenn sie irgend welche Kraft hätten, nicht bloß dadurch gezeigt würde, es sei die bewusste Lehre vom moralischen Unvermögen des sich überlassenen Gerechten im Tridentinum nicht enthalten, sondern dass dadurch diese Lehre sogar selber als ein Irrthum umgestoßen werden müsste. Das aber wäre unerträglich; es wäre ja ein Attentat auf ein Stück und zwar ein auch in praktischer und ascetischer Beziehung nicht unwichtiges Stück der Offenbarungswahrheit. Getragen von zahlreichen und starken durch die Schrift gebotenen Anhaltspunkten[1]) haben die heiligen Väter und die Päpste mit feierlichem Ernst die Wahrheit ausgesprochen, der Mensch, selbst der gerechte, sei aus sich nicht allen drohenden Gefahren der schweren Schuld gewachsen, insbesondere stehe er ohne Gottes Gnadenbeistand dem, auch noch vom bösen Feind benützten und geschürten, Feuer der Begierlichkeit ohnmächtig gegenüber. Schon der hl. Bonaventura erklärt darum, überhaupt vom gefallenen Menschen redend, die Gegenansicht als irrig und der heiligen Schrift und den Zeugnissen der Heiligen zuwider[2]). Dem ent-

[1]) So sehe man Röm. 7 die ergreifende Schilderung des unter dem drückenden Joche der Begierlichkeit seufzenden und gleichsam wider Willen zur Sünde hingetriebenen Menschen; vgl. dazu neuestens Cornely. Außerdem siehe 1. Cor. 10, 12 f.; Mat. 26, 41; Weish. 9, 15, usw.

[2]) Aliqui senserunt, liberum arbitrium secundum statum, in quo nunc est, absque munere gratiae omni posse tentationi resistere propria virtute; quia si hoc non esset, peccatum ei imputari non deberet. Sed haec positio plane falsa est et contra sacram scripturam et contra sanctorum testimonia .. Liberum arbitrium, omni gratia destitutum, nec omni posset tentationi resistere, nec necesse haberet omni tentationi succumbere .. Propter suam .. infirmitatem necesse haberet (homo) in aliquam tentationem incidere. Cum enim sit obtenebratus igno-

sprechend sagt **Molina**, der wegen allzu großer Weitherzigkeit in der Gnadenlehre verdächtigte Molina, von dem hier vertretenen Satze, unbeschadet des katholischen Glaubens könne man ihn nicht leugnen[1]). **Bellarmin** stellt mit Berufung auf den Vorgang aller Theologenfürsten die scharf gefasste Behauptung auf, der Mensch sei unvermögend, lediglich mit natürlichen Kräften alle sittlichen Gebote, auch nur nach der Substanz des Werkes, zu erfüllen[2]); und das ist für den großen Controversisten, im Hinblick auf die Offenbarungsquellen, eine ausgemachte Sache, namentlich wird es nach ihm aufs klarste durch die Schrift bezeugt, so zwar, dass die Todsünde ohne höheren Beistand unausweichlich sei[3]). Übereinstimmend schreibt **Suarez** von der Lehre, die wir jetzt vertheidigen, sie sei nach allen Theologen sicher und unzweifelhaft und, wenn nicht einfach Dogma, doch so gewisse theologische Folgerung, dass eine gegentheilige Ansicht nicht nur verwegen sei, sondern an die schwere Makel eines theologischen error streife. Es ist dies

---

rantia et alligatus carnis concupiscentia, tentationes carnis et infidelitatis non posset evadere, quin eis aliquando consentiret, nisi adjuvaretur aliquo munere divinae gratiae. In 2. dist. 28. a. 2. q. 2.

[1]) Secunda conclusio. Homo in statu naturae corruptae etiamsi in gratia gratum faciente sit constitutus, non potest sine speciali auxilio Dei ita servare totam legem, quae sub lethali culpa obligat, ut diu perseverare possit sine lethali peccato. Haec etiam conclusio salva fide catholica negari non potest. Concordia, ad q. 14. a. 13. disp. 17.

[2]) Nos id secuti, quod . . docent . . Alexander . . Albertus . . s. Thomas . . s. Bonaventura . . constituemus . . non posse hominem, solis naturae viribus, implere omnia mandata moralia, secundum substantiam operis (de gratia et lib. arb. l. 5. c. 4. n. 15).

[3]) Siehe ib. c. 5, wo wir u. a. lesen (n. 4—6): S. Paulus apertissime dicit, impossibilem fuisse legis observationem sine gratia Dei, idque propter carnis infirmitatem . . nec dubium est, quin loquatur de praeceptis naturalibus, sive moralibus, cum in specie disserat de praecepto: ‚Non concupisces‘. Idem etiam apostolus legem divinam moralem, et naturalem, vocat legem peccati, et mortis . . item, virtutem peccati . . et apertissime dicit, literam occidere . . quoniam demonstrando, quid sit faciendum, et non praebendo vires naturae infirmae, praevaricatorem hominem constituit, et reum peccati, et mortis . . Scripturae autem allegatae apertissime docent, non posse legem sine Dei gratia ita servari, ut non peccetur: ideo enim vocant legem sine gratia adjuvante, legem peccati, et mortis, virtutem peccati, literam occidentem, etc.

wohl das Mildeste, was man darüber sagen konnte; und eine solche Milde läſst der doctor eximius auch deswegen walten, weil er nicht, wie wir, über die Vermeidung aller möglichen Todsünden, sondern insbesondere über die Vermeidung aller schweren Vergehen wider das Naturgesetz sich ausspricht[1]). Zu unserer Zeit stellt Scheeben Folgendes als ‚katholische Lehre‘ hin: ‚Der Gerechtfertigte schwebt, wenn Gott ihn längere Zeit in den gewöhnlichen Verhältnissen fortleben läſst, in solcher Gefahr, in eine Todsünde zu fallen, daſs er, wenn nicht Gott sich seiner mit viel speciellerer Sorgfalt annimmt, als es bei den Engeln und im Paradiese nöthig war, unfehlbar fallen und sein Heil sicher verlieren wird. Damit also der Gerechte thatsächlich in der Gerechtigkeit besonders bis zum Ende verharre, bedarf er stets einer eigens auf die Beseitigung dieser Gefahr hinzielenden speciellen göttlichen Führung (conduite nennt sie der hl. Franz v. Sales), ohne welche der Mensch selbst bei allen guten Vorsätzen die Gefahr nicht beseitigen würde‘[2]).

Und in der That, als die Theologen über die Nothwendigkeit der actuellen Gnade für jede einzelne gute und verdienstliche Handlung des Gerechten sich noch stritten, waren sie schon lange einig in Betreff der Wahrheit, ohne besondere Gotteshilfe würde der Gerechte im Kampfe für sein Heil mit der Zeit erliegen[3]), sei es, daſs zeitweilig einzelne sehr ungestüme Versuchungen auf ihn

---

[1]) Vera sententia est hominem lapsum, gratiae viribus destitutum, non posse longo tempore resistere omnibus tentationibus, nec vitare omnia peccata mortalia contra legem naturalem, atque adeo necessariam esse illi gratiam ad observanda omnia praecepta legis naturae, etiam quoad substantiam eorum . . Solet autem interrogari quam sit certa haec assertio. In quo omnes theologi, praesertim moderni, docent esse certam et indubitatam, quia contrarium multum accedit ad errorem Pelagii. Difficultas autem est an simpliciter sit de fide; aliqui enim affirmant . . Mihi . . videtur non esse simpliciter de fide, quia non invenio expressam et specificam ecclesiae definitionem hujus dogmatis sub his terminis propositi, scilicet de observatione omnium praeceptorum legis naturae solum quoad vitanda peccata illis contraria . . Ideoque satis est dicere doctrinam hanc esse conclusionem theologicam adeo certam, ut contraria non solum jam temeraria sit, sed etiam errori proxima. De gratia l. 1. c. 26. n. 12. Cf. ib. l. 3. c. 8. n. 17. 18; l. 10. c. 2. n. 13.

[2]) Dogmatik 6, 388. 389; vgl. daselbst 309. 354, wo noch stärkere Ausdrücke fallen.

[3]) Vgl. Suarez, de gratia l. 3. c. 8. n. 17. 22.

eindringen, oder daß doch wenigstens schon das Beharren in einer mit Belästigung so eng verbundenen Lage ihre eigenthümliche, nicht unbedeutende und immerfort sich steigernde Schwierigkeit mit sich bringt. Die Überzeugung von der Richtigkeit dieser Lehre ist wohl auch der Grund, warum man allgemein keinen Anstand nahm, sie im Tridentinum ohne längere Untersuchung, wie als selbstverständlich, ausgedrückt zu finden — eine Interpretation, an der man, übrigens bestärkt durch den allmählich hinzutretenden Besitztitel der ruhigen Verjährung, unentwegt bis auf unsere Tage festhielt; so wird sie wieder jüngst von Schmid in seiner tiefgehenden Besprechung der ‚Wirksamkeit des Bittgebetes' mit vollem Recht als allein zutreffend vorausgesetzt[1]). Als Anwalt einer Gegenmeinung bezüglich dieser Exegese oder jener Lehre erscheint so gut wie niemand.

So bleibe es denn bei der gegebenen Erklärung. Dafür sprechen der lautere Wortsinn des Canons, die damit zu verbindenden Capitel 11 und 13, die unnatürliche Gewundenheit der neu vorgeschlagenen Auslegung, der lebendige Zusammenhang mit der Doctrin der Väter, sowie des hl. Thomas und der theologischen Schule, die Vergleichung mit den vorbereitenden Acten des Concils, das Zeugnis des so competenten Vega, die übergroße Schwäche dessen, was man dagegen vorbringen konnte. Jeder Versuch, den Canon umzudeuten, ist mithin völlig aussichtslos.

---

[1]) Es geschieht dies in dem zu Brixen 1895 erschienenen, weniger durch Umfang als durch dogmatischen Gehalt ausgezeichneten Büchlein S. 106. Anm. Zwar dürfte es nach unserer früheren Darlegung des alten Sprachgebrauchs (siehe in diesem Jahrg. dieser Ztsch. S. 112. Anm.) nicht angehen, das auxilium speciale sofort als einen solchen Gnadenbeistand aufzufassen, der manchen Gerechten, nämlich wegen Mangels des nöthigen Gebetes, versagt werde; was jedoch aus dem Canon 22, für sich betrachtet, nicht zu ersehen ist, das wird hinreichend klar bei der Heranziehung der (aaO. S. 116 ff.) als parallel erwiesenen Lehrcapitel 11 und 13.

Der 90. Psalm.

[Qui habitat in adiutorio Altissimi.]

Von J. Lasse S. J.

Nachdem P. Zenner S. J. für eine ganze Reihe von Psalmen eine eigene Structur, die des streng geregelten Chorgesanges, nachgewiesen[1]), liegt es nahe, auch in andern Psalmen nach dem Vorhandensein dieser kunstvollen Zusammensetzung zu forschen.

Zu den ‚frischesten und schönsten‘ Psalmen ist ohne Zweifel der 90. [91. Mass.] zu rechnen, den Delitzsch wegen der ‚leichtbeschwingten, farbenprächtigen und durchsichtigen Sprache‘ den vollkommensten Partien des Propheten Isaias an die Seite stellt. Sollte auch dieser Psalm ein Chorgesang sein? Ein äußerer Anhaltspunkt, das Sela im hebräischen Texte, fehlt ihm. Dagegen ist der dramatische Wechsel zwischen verschiedenen, redend eingeführten Personen, der an den erhaben einfachen Psalm 131 [M. 132] erinnert [vgl. Bd 20 dieser Zeitschrift, S. 378], unserer Vermuthung schon eher günstig; zudem gibt es ja auch Chorgesänge, welche kein Sela haben, und selbst Psalm 131 ist ein solcher.

Bei dem Versuche nun, in unserem Psalme eine nach den Gesetzen des Chorliedes geregelte Eintheilung nachzuweisen, soll uns einzig der Vulgata-Text als Grundlage dienen. Erst wenn wir, fußend auf dem von der lateinischen Bibel uns gebotenen Ma-

---

[1]) Die Chorgesänge im Buche der Psalmen, ihre Existenz und ihre Form. Freiburg, Herder.

teriale, unser Ziel erreicht haben, soll die aufgefundene Eintheilung am hebräischen Texte und der Übersetzung desselben übersichtlich vorgeführt werden.

Die ersten drei Verse sind von dem vierten, in welchem eine andere Person zu sprechen beginnt, scharf getrennt. Sie enthalten, nach dem einleitenden ersten Verse, der gleichsam das Thema des ganzen Gesanges angibt, einen Ausdruck des innigsten Vertrauens von Seite desjenigen, ‚der da wohnt unter dem Schutze des Höchsten‘:

1. Qui habitat in adiutorio Altissimi,
   in protectione Dei coeli commorabitur.
2. Dicet Domino: ‚Susceptor meus es tu et refugium meum,
   Deus meus, sperabo in eum.
3. Quoniam ipse liberavit me de laqueo venantium,
   et a verbo aspero‘.

Bis jetzt hat der Vertrauende gesprochen; im 4. und den nächstfolgenden Versen ist die Rede an ihn gerichtet. Mit dem 4. Verse können wir also eine neue Strophe beginnen. Aber wie lang ist diese? Nach den von P. Zenner nachgewiesenen Gesetzen folgt stets auf die erste Strophe eine gleich lange Gegenstrophe. Und in der That findet sich ein nicht zu verkennender Einschnitt zwischen Vers 6 und 7, während zugleich die Verse 4—6 inhaltlich zusammengehören. Sie sind die Zusicherung des göttlichen Schutzes durch den Dichter:

4. Scapulis suis obumbrabit tibi,
   et sub pennis eius sperabis.
5. Scuto circumdabit te veritas eius,
   non timebis a timore nocturno.
6. A sagitta volante in die,
   a negotio perambulante in tenebris
      ab incursu et daemonio meridiano.

Der 7. Vers verläßt zwar dieses Thema nicht, erhebt aber den Gedankengang zu einer wesentlich neuen Höhe, indem er — zu welchem Zwecke wird sich später zeigen — einen sehr kräftig durchgeführten Vergleich mit dem Nicht-Vertrauenden beginnt:

7. Cadent a latere tuo mille, et decem millia a dextris tuis,
   ad te autem non appropinquabit, etc.

Die sechs ersten Verse bilden also zwei durch den Inhalt deutlich gekennzeichnete Strophen.

Um in den sechs **letzten Versen** des Psalmes, 11—13 und 14—16 ein ähnliches Strophenpaar zu entdecken, bedarf es kaum mehr als eines aufmerksamen Lesens. Vers 11 — 13 verkünden eine ganz besondere Art der göttlichen Vorsehung: die Sendung der Engel zum Dienste derjenigen, welche die Seligkeit erben sollen, worauf in Vers 14—16 Gott selbst mit eigenem Munde feierlich alle Verheißungen bestätigt und zeitliche und ewige Güter dem zuversichtlich Hoffenden in Aussicht stellt.

Dass diese beiden Strophen als **parallele** Theile des Ganzen gedacht sind, wird — unabhängig von jeder Theorie — nahe gelegt durch die gleichen Anfänge bei gleicher Verszahl:

11. *Quoniam* angelis suis mandavit de te,
ut custodiant te in omnibus viis tuis.
12. In manibus portabunt te,
ne forte offendas ad lapidem pedem tuum.
13. Super aspidem et basiliscum ambulabis,
et conculcabis leonem et draconem.
14. ‚*Quoniam* in me speravit, liberabo eum,
protegam eum, quoniam cognovit nomen meum.
15. Clamabit ad me et ego exaudiam eum,
cum ipso sum in tribulatione, eripiam eum et glo-
[rificabo eum.
16. Longitudine dierum replebo eum,
et ostendam illi salutare meum‘.

Sehen wir uns jetzt die übrig gebliebenen Verse 7—10 an. Von den vorhergehenden und nachfolgenden, wie wir beobachtet, inhaltlich getrennt, bilden auch sie ein Ganzes, und zwar ein Ganzes, welches für die von P. Zenners Theorie an dieser Stelle, in der Mitte zwischen den Strophenpaaren, geforderte **Wechselstrophe** überraschend geeignet ist.

Die Wechselstrophe bildet nämlich einen — oder in so kurzen Psalmen **den** — Höhepunkt des ganzen Gesanges und setzt aus diesem Grunde und zugleich, damit der schnelle Wechsel zwischen den Chören auch innerlich gerechtfertigt sei, einen erregten Affect voraus; sie ist vorzugsweise der Platz, an dem die Gemüthsbewegungen zur Geltung kommen, wo der Grundton des Gesanges am vollsten und mächtigsten erklingen muss.

Für die Wechselstrophe ist daher nichts Passenderes denkbar, als wenn ein Gedanke, der gleichsam Inbegriff des ganzen Liedes

ist, hier im Centrum des Gesanges durch das vereinte Zusammenwirken beider Chöre kräftig hervorgehoben wird. Das aber ist in unserm Psalme der Fall.

Die Verse 7—10 sprechen nämlich in lebhaft bewegter Wechselrede den Gedanken aus: ‚Ungefährdet steht, wessen Zuflucht der Herr ist'.

Zum Ausdrucke gelangt derselbe zunächst in der wirkungsvollen Gegenüberstellung des vertrauenden Jahvedieners mit den Gottlosen und weiter in der sehr natürlich angeknüpften feierlichen Wiederholung der Worte des Getreuen mit einer in der weitesten Allgemeinheit beigefügten Verheißung: ‚Weil [du gesprochen, wegen deines Wortes:] „Du, o Gott, bist meine Zuflucht", wird nicht das mindeste Übel sich dir je nahen dürfen':

7. Cadent a latere tuo mille et decem millia a dextris tuis,
ad te autem non appropinquabit.
8. Verumtamen oculis tuis considerabis,
et retributionem peccatorum videbis.
9. Quoniam: ‚tu es Domine spes mea,
Altissimum posuisti refugium tuum,
10. Non accedet ad te malum,
et flagellum non appropinquabit tabernaculo tuo.

Entsprechen also diese vier Verse ihrem Inhalt nach sowie in ihrem reichen, lebensvollen Affect den Anforderungen, die P. Zenner an eine Wechselstrophe stellt und in der von ihm bewiesenen Theorie folgerichtig stellen muss, so brauchen wir diesem wie den übrigen Bestandtheilen, die wir im Vulgatatexte gefunden, nur noch jene technischen Bezeichnungen beizulegen, um in diesem Psalm einen der vollendetsten Chorgesänge vor uns zu sehen.

Die Beobachtungen, welche uns zu diesem Ziele geführt haben, sind zum größten Theile so naheliegend, ja selbstverständlich, dass wohl schon mancher, der den andächtigen Psalm mit offenem Blicke durchgegangen, vieles davon entdeckt und in dieser oder jener Form ausgesprochen hat. Es bedurfte nur der Zusammenfassung und Ordnung, sowie des Hinweises auf das einfache und doch mit dem Inhalt so gut übereinstimmende Zahlenverhältnis der einzelnen Versgruppen. In dieser Übereinstimmung, ja schon in dem wohlharmonierenden Umfange der Strophen ein Werk des blinden Zufalls erblicken zu wollen, wäre eine vollendete Thorheit, vor der man auf jedem andern Gebiete zurückschrecken würde.

Lassen wir zum Schlusse den Psalm in seiner Ganzheit vor unserm Auge vorüberziehen.

Seinen Ursprung verdankt er einer Zeit, da irgend eine große Calamität, wahrscheinlich ein feindlicher Überfall in Aussicht stand und manche im Vertrauen auf den Gott ihrer Väter wankend werden ließ. An diese wendet sich unser Gesang, indem er ihnen den Mann des kindlichen Vertrauens und dessen herrlichen Lohn vorführt.

1. Strophe: Wer Jahve zu seinem Schirmer erwählt, wer den Höchsten seine Burg und seine Zuflucht nennt, der ist wohl geborgen; Gottes Hand wird ihn in den Nachstellungen kraftvoll schützen.

1. Gegenstrophe: „Ja, wohl dir! Gottes Sorge wird um dich sein; zu jeder Zeit ist er dein Hort, mag das Unheil dich zu nächtlicher Stunde oder am hellen Mittag bedrohen.

Wechselstrophe: Wie viele auch hingerafft werden, wie reiche Ernte der Tod auch um dich hält: dich trifft es nicht; nein, mit Dankesjubel im Herzen wirst du wie gefeit inmitten des allgemeinen Unterganges stehen und zur Rechten und zur Linken die Sünder fallen sehen. Auf Gott hast du vertraut, darum bleibst du unberührt von jeglichem Verderben.

2. Strophe: Ja sogar seine himmlischen Boten hat Gott zu Deinem Dienste ausgesandt, dass sie mit Freundestreue auf allen Wegen um dich seien‘.

2. Gegenstrophe: Stimme Gottes: ‚Wahrlich, weil er sich auf mich verläßst, weil er durch die That bekennt, was ich ihm bin und wie ich in meiner göttlichen Treue handeln werde, darum rette ich ihn, schütze und erhalte und beglücke ihn!‘

Chorgesang. Schema: 3, 3 — 4 — 3, 3.

צא

1. Strophe.

I 1 ישב בסתר עליון   בצל שדי יתלונן:
2 אמר ליהוה מחסי ומצודתי   אלהי אבטח בו:
3 כי הוא יציל מפח יקוש   מדבר הוות:

1. Gegenstrophe.

II 4 באברתו יסך לך   ותחת כנפיו תחסה:
צנה וסחרה אמתו   5 לא תירא מפחד לילה:
מחץ יעוף יומם   6 מדבר באפל יהלך   מקטב ישוד צהרים:

Wechselstrophe.

I 7 יפל מצדך אלף ורבבה מימינך   אליך לא יגש:
II 8 רק בעיניך תביט   ושלמת רשעים תראה:
I 9 כי (אמרת כי) אתה יהיה מחסי   עליון שמת מעונך:
II 10 לא תאנה אליך רעה   ונגע לא יקרב באהלך:

2. Strophe.

I 11 כי מלאכיו יצוה לך   לשמרך בכל דרכיך:
12 על כפים ישאונך   פן תגף באבן רגלך:
13 על שחל ופתן תדרך   תרמס כפיר ותנין:

2. Gegenstrophe.

II 14 כי בי חשק ואפלטהו   אשגבהו כי ידע שמי:
15 יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה   אחלצהו ואכבדהו:
16 ארך ימים אשביעהו   ואראהו בישועתי:

V. 3. יציל : ῥύσεται Cod. Vat.; + *με* א AR ρυσηται *με*· T; יצילך Mass.; liberavit *me* Vulg.

Ps. 91.

Die Sicherheit des Gottvertrauens.

1. Strophe.

I Chor

1 Wer sich niedergelassen im Schutze Eljons: der weilt in der Obhut des Allmächtigen.
2 Er spricht zu Jahve: ‚Meine Zuflucht und meine Burg bist du, mein Gott, auf den ich vertraue.
3 Ja, er rettet [mich] vor der Schlinge des Jägers, vor dem Schlage des Verderbens‘.

1. Gegenstrophe.

II Chor

4 Mit seinen Schwingen wird er dich beschatten, und unter seinen Flügeln darfst du sorglos sein.
Schild und Tartsche ist seine Treue:
5 nicht brauchst du zu fürchten vor dem Schrecken der Nacht.
Nicht vor dem Pfeil, der da am Tage schwirrt,
6 nicht vor dem Übel, das da schleicht im Finstern,
nicht vor dem Unhold, der angreift am hellen Mittag.

Wechselstrophe.

I 7 Fallen auch dir zur Seite Tausende und Myriaden zu deiner Rechten: dich trifft's nicht.
II 8 Du aber wirst deine Augen weiden, und den Lohn der Frevler schauen.
I 9 Weil [du gesprochen]: ‚Du Jahve bist meine Zuflucht‘ so hast du Eljon erkoren zu deiner Wohnstatt:
II 10 Darum wird kein Unheil zu dir dringen, und keine Plage wird nahen deinem Zelte.

2. Strophe.

I Chor

11 Ja sogar seine Engel entbietet er deinetwegen, dich zu behüten auf allen deinen Pfaden.
12 Auf den Händen werden sie dich tragen, dass dein Fuß nicht stoße an einen Stein.
13 Über Löwen und Basilisken darfst du wandeln, treten auf Leue und Drachen.

2. Gegenstrophe.

II Chor

14 ‚Ja, weil er auf mich vertraut hat, rette ich ihn, beschütze ihn, weil er meinen Namen kennt.
15 Ruft er zu mir, so höre ich ihn, bei ihm bin ich in der Trübsal, ich befreie und verherrliche ihn.
16 Ich will ihn mit langem Leben sättigen und will ihn schauen lassen mein Heil.

Für V. 15, 16 kann folgende Form in Erwägung kommen:

יקראני ואענהו בצרה עמו אנכי:
אחלצהו ואכבדהו ארך ימים אשביעהו ואראהו בישועתי:

Einzelbemerkungen.

Bem. 1. In der Wechselstrophe ist eine Annahme gemacht, die, wie Bellarmin berichtet, schon öfter ausgesprochen worden ist [‚Theodoretus et quidam alii'], dass nämlich im 9. Verse nach dem quoniam ein dixisti zu denken sei [Theodoret: ἐλλείπει τὸ εἶπας γάρ· σὺ κύριε ἡ ἐλπίς μου]. Diese Annahme hat den Vortheil, dass die Rede nicht plötzlich für einen einzigen Halbvers einer andern Person in den Mund gelegt wird; fügt man in den hebräischen Text, wie unten angedeutet, das entsprechende Wort ein, so wird dieser 9. Vers an Länge ungefähr dem 7. gleich, was ebenfalls eine Empfehlung ist, da der 7. und der 9. Vers von demselben Chore vorgetragen wurden, und, weil die Rollen der einzelnen Chöre getrennt geschrieben waren, unmittelbar unter einander zu stehen kamen. — Der spätere Wegfall des אמרת erklärt sich leicht als Schreibfehler, indem nämlich der Schreiber, als er das erste כי geschrieben, mit dem א von אתה anstatt mit dem א von אמרת fortfuhr.

Bem. 2. Wie aus der Fußnote zu Vers 3 des hebräischen Textes ersichtlich ist, hat nur die Vulgata liberavit *me*. Der massoretische Text und sehr viele griechische Codices haben te, der Vaticanus aber lässt beides ganz weg. Welches war die ursprüngliche Lesart? Wahrscheinlich die des Vaticanus, welche zu übersetzen wäre: ‚Er ist es, welcher von des Jägers Schlinge befreit'. Für diese allgemeinere Fassung spricht die Structur des Liedes, zu der sie besser passt als ein specialisierter Ausdruck. Will man aber eine Ergänzung annehmen, so verdient sicher bei weitem diejenige der Vulgata den Vorzug. Denn das liberavit *me* geht auf eine Zeit zurück, in welcher man noch gewohnt war, den dritten Vers zum zweiten zu rechnen, so dass man ein Pronomen wählte, welches dem susceptor *meus*, refugium *meum*, Deus *meus* sper*abo*, in Vers 2 entsprach. Die Ergänzung im massoretischen und den meisten griechischen Texten dagegen konnte erst entstehen, als das Bewusstsein des Strophenbaues gänzlich geschwunden war; erst dann konnte man Vers 3 mit den nachfolgenden Versen vereinigen und, entsprechend den zahlreichen Pronomina und Verbalformen zweiter Person in Vers 4 ff., auch in Vers 3 die zweite Person setzen.

Bem. 3. Olshausen [Die Psalmen, Leipzig 1853], der in diesem Gesange ‚keine Strophenbildung' gesehen, findet einen Einschnitt zwischen Vers 9 und 10, wodurch der Psalm ‚in zwei ungleiche Hälften' zerfalle. Nachdem wir aber in den sechs ersten wie in den sechs letzten Versen je ein Paar paralleler, inhaltlich abgeschlossener Strophen erkannt, liegt es schon aus diesem Grunde mindestens sehr nahe, auch die in der Mitte stehenden vier Verse als etwas Einheitliches zu betrachten, und die Untersuchung von Inhalt und Form, sowie die Würdigung des dominierenden Verhältnisses, in welchem dieser Centraltheil zu den übrigen Versgruppen steht, schließen jeden begründeten Zweifel an der Einheit desselben aus. — Olshausens irrige Meinung lässt sich übrigens auf einen sehr einfachen Grund zurückführen. Im erregten Dialoge verzichtet nicht nur die hebräische, sondern wohl jede Sprache sehr häufig darauf, das Verhältnis der einzelnen Sätze zu einander auch äußerlich klar und unzweideutig darzustellen; der Leser —

oder Hörer — soll sich auf anderm Wege, manchmal durch rein äußere Anhaltspunkte, die rechte Auffassungsweise angeeignet haben. Die Wechselstrophe ist nun, wie wir gesehen, besonders wenn Rede und Gegenrede stets im erhabensten Pathos sich bewegen, ein solches im feierlichsten Stile geführtes Zwiegespräch; es war also sehr leicht möglich, dass beim ersten Blick, bevor andere Gründe zum Gegentheil riethen, eine Trennung vermuthet wurde, die nach der Absicht des Autors nicht bestand und die deshalb auch bei genauerem Zusehen verschwinden musste. — Dass endlich die schöne Sprache des Psalmes viel eher in eine Structur passt, die sich auch äußerlich als Kunstwerk darstellt, als in die „zwei ungleichen Hälften', ist einleuchtend. Die auf diesen Seiten vorgelegte Eintheilung des Psalmes bildet in ihrer erhabenen Einfachheit und edlen Harmonie ein beredtes Zeugnis für ihre eigene Wahrheit.

Bem. 4. Es sei darauf hingewiesen, dass man bei Annahme der unter dem Texte vorgeschlagenen Gestalt der Verstrennung in 15—16 für den dritten Vers jeder Gegenstrophe ein Tristichon gewinnt, und zwar jedesmal mit Alliteration der drei Stichen.

Bem. 5. Wie P. Zenner im Anhang seines Werkes nachweist, bezeichnet die Überschrift שִׁיר stets ‚die reigenlyrische Composition mit Rücksicht auf das orchestische Element'. Unser Psalm hat nun im Hebräischen gar keine Überschrift, in der Überschrift des griechischen Textes aber findet sich jenes Wort, das sonst nachweisbar die Übersetzung von שִׁיר ist, nämlich ᾠδή, wie das ja auch bei andern Psalmen vorkommt, die im Hebr. kein שִׁיר haben. Hierin dürfen wir eine Bekräftigung für die Richtigkeit unserer Untersuchungen erblicken, während sich andererseits schon an diesem Beispiele P. Zenners Vermuthung bestätigt: ‚Eine sorgfältige Prüfung der griechischen Übersetzungen, die oft ᾠδή lesen, wo jetzt im Hebräischen שִׁיר fehlt, würde uns zweifelsohne der ursprünglichen Tradition über שִׁיר noch näher bringen'.

J. Lasse S. J.

Zur Geschichte der Jesuitenmission in Canada im 17. Jahrhundert.

Von Athanasius Zimmermann S. J.

Dank den vortrefflichen Berichten der französischen Missionäre in Canada, welche schon früh die Aufmerksamkeit der katholischen Welt auf ihre Arbeit gezogen, dank den neueren Werken von Katholiken, wie Ferland, Gilmary, Schea, Casgrain, von Protestanten, wie Parkman, Bancroft, Kingfort, sind wir über die Geschichte der katholischen Kirche in Canada und die Leistungen der Missionäre sehr gut unterrichtet. Aber nicht nur Parkman, der von seinem protestantischen Standpunkt aus über vieles Katholische falsch urtheilt, sondern auch katholische Schriftsteller, wie Casgrain, Faillon, Gosselin unter den Neuern, die Recollecten Crestien Le Clercq, Louis Hennepin unter den Älteren, haben manche falschen Anklagen gegen die Jesuiten in Umlauf gebracht. Obgleich die Bücher Hennepins und Le Clercqs von neueren Historikern als unzuverlässig und irreführend bezeichnet worden sind, so gibt es doch noch immer Schriftsteller, welche sich auf sie beziehen. Pater de Rochemonteix, dessen Geschichte des Collegs La Flèche großen Anklang gefunden, gibt uns in drei Bänden eine ausführliche auf gedruckten und ungedruckten Quellen fußende Darstellung der Jesuitenmissionen von 1611—1723[1]; die wichtigeren bisher ungedruckten Documente, die er benützt hat, finden sich in den Anhängen. Die Thatsachen,

---

[1]) Les Jésuites et la Nouvelle France au XVII$_e$ siècle d'après beaucoup de documents inédits par C. de Rochemonteix S. J. Paris, Letouzey et Ané, 1895—9. LXVI. 488 536 694 p.

die wir bringen, sind meistens diesem Werke entnommen, an dem man leider ein Aufzeigen der leitenden Beweggründe, ein Zusammenfassen und ein Hervorheben der Hauptmomente vermisst.

Die französischen Missionäre in Neufrankreich waren weniger glücklich als ihre Mitbrüder in den spanischen und portugiesischen Besitzungen Amerikas und hatten mit ganz besonderen Schwierigkeiten zu kämpfen. Die Eingebornen Canadas waren für die christliche Lehre und europäische Civilisation weit weniger empfänglich als die Mexikos und Südamerikas. Die spanischen und portugiesischen Beamten leisteten in der Regel den Missionären größeren Vorschub als die französischen und vermochten dieselben weit besser gegen Gewaltthaten der Heiden zu beschützen als die Franzosen, welche durch ihre Schwäche und Ohnmacht die Indianer zur Verwüstung des französischen Gebietes und zur Plünderung der französischen Niederlassungen reizten. Nirgends hat sich die verkehrte Colonialpolitik der Franzosen mehr gerächt als in Canada. Es lag in ihrer Hand, im Herzen Nordamerikas ein mächtiges Colonialreich zu gründen, Louisiana im Süden mit Neufrankreich im Norden zu verbinden, die einheimischen Stämme zur Beobachtung des Friedens zu zwingen, durch das Aufrichten von Bündnissen die mächtigen Stämme, welche durch die Jesuiten für Frankreich gewonnen waren, an sich zu ketten, mit der katholischen Religion auch der französischen Cultur Eingang zu verschaffen; aber gerade in den maßgebenden Kreisen hatte man für diese Aufgabe keinen Sinn und ließ die Handelsgesellschaften und die höheren und niederen Beamten nach Willkür schalten und walten, während man die Wirksamkeit der Missionäre beschränkte.

Die französischen Könige und Staatsmänner, welche sonst jede Beleidigung der französischen Nation aufs strengste ahndeten, ließen sich von den Engländern fast alles bieten und erlaubten letzteren, ein Stück der französischen Colonien nach dem andern an sich zu reißen. Was nützten den französischen Colonisten und Missionären die Siege Frankreichs in Europa, wenn die Regierung sie im Stiche ließ und sie der Wuth der Indianer und der Grausamkeit der englischen Colonisten überantwortete? Wie konnten die Missionäre das Land mit Reductionen bedecken, wenn jedes Dorf, jede Gründung von Indianern oder Engländern bald nach seinem Aufblühen zerstört wurde? Nicht das darf uns Wunder nehmen, dass die französischen Colonisten nicht mehr an Zahl zunehmen, nicht

mehr Niederlassungen gründeten, sondern dass sie in den langwierigen, meist unglücklich geführten Kriegen nicht ganz ausgerottet wurden. Die eingebornen Indianerstämme litten unter den fast beständigen Kriegen noch mehr als die französischen Colonisten, manche derselben wurden vollständig vertilgt, zum Theil bevor das Christenthum feste Wurzeln unter ihnen schlagen konnte.

‚Gloria victis‘ kann man auch von den Missionären Frankreichs sagen; denn ihre Arbeiten, ihre Entsagungen, ihre mit heroischer Geduld ertragenen Leiden und Verfolgungen seitens der heidnischen Indianer, der rücksichtslosen und grausamen Engländer hat sie zu würdigen Nachfolgern des leidenden Heilandes gemacht. Es war wahrhaft nicht ihre Schuld, dass Canada nicht ein anderes Paraguay wurde, dass die Eingebornen immer mehr zurückgedrängt und zuletzt fast ganz ausgerottet wurden wie in Neuengland; denn die Missionäre konnten den Verkehr der Wilden mit Franzosen und Engländern und den Verkauf berauschender Getränke an die Wilden nicht hindern.

Ein eigener Unstern waltete über den französischen Missionären. Im Jahre 1611 landeten Jesuitenmissionäre in Port-Royal in Acadien. La Saussaye, der Gouverneur, dachte nicht daran, die Niederlassung mit Mauern zu umgeben und gegen etwaige Anfälle englischer Piraten zu schützen; so geschah es, dass die Engländer unter Führung eines gewissen Argall landeten, die Niederlassung, die ganz unbeschützt war, plünderten, die Missionäre und La Saussaye selbst in die Gefangenschaft abführten. Die Kriegführung in den Colonien war besonders seitens der Engländer äußerst rücksichtslos und selbstsüchtig. Sie machten sich kein Gewissen daraus, die Indianer leiblich und geistig zu Grunde zu richten durch Verkauf von Brantwein, durch Aufhetzung zum Krieg gegen ihre Nachbaren, wenn das ihnen Vortheile brachte, wenn sie ihren Gegnern, den Franzosen, durch irgend welches Mittel, und war es auch noch so schlecht, Abbruch thun konnten. In der Nähe eines solchen Feindes Gesittung und Cultur verbreiten, Stämme, welche an das Herumschweifen gewöhnt, die Jagd und den Fischfang dem Ackerbau und festen Niederlassungen vorzogen, an ein sesshaftes Leben gewöhnen, war eine Aufgabe, die nur eine starke Regierung oder ein Verein von gleichgesinnten Männern lösen konnte. Canadas erste Ansiedler und Gründer waren keine Männer, welche ein neues Heim gründen, ihre Religion frei ausüben wollten, wie die Pilger-

väter Neuenglands, sondern Kaufleute und Händler, die vom Staate das Monopol des Pelzhandels erhalten hatten und denen an der Urbarmachung des Landes, der Civilisierung der Indianer und ihrer Bekehrung zum Christenthum wenig gelegen war. Manche Mitglieder dieser Handelsgesellschaft waren Calvinisten, welche die Missionäre bitter hassten, andere dachten nur an ihren eigenen Gewinn und sahen es ungern, dass die Missionäre die Wilden den Ackerbau und die Künste des Friedens lehren wollten.

Die Recollecten, welchen die Mission in Quebec anvertraut worden war, konnten keinen Dolmetsch erlangen, der sie in der Sprache der Eingebornen unterrichtet hätte. Weil sie allein der schweren Aufgabe nicht gewachsen waren, wünschten sie, dass Jesuiten nach Canada kämen und die Missionen unter den Heiden und die Erziehung derselben übernähmen. Im Jahre 1625 schifften sich die ersten Jesuiten nach Quebec ein. Sie führten viele Arbeiter und Handwerker mit sich und legten sogleich Hand an die Urbarmachung der Ländereien, die die Regierung ihnen schenkte, und an den Bau eines Hauses und einer Kirche. Es war dies ein sehr weiser Plan; denn dadurch wurden sie unabhängig von den französischen Schiffen, welche Proviant und andere Dinge von Frankreich brachten, und fanden so die zu ihrem Unterhalt nöthigen Mittel. Champlain, der Quebec 1608 gründete, fühlte sich infolge der Selbstsucht der Pelzhändler überall gehemmt; denn man gab ihm nicht die Mittel zur Befestigung der Stadt, zur Urbarmachung des Landes; weder die Regierung noch die Handelsgesellschaft wollte Geld auf Dinge verwenden, die keinen großen Gewinn abwarfen. Sie mussten für die falsche Sicherheit, in die sie sich eingewiegt hatten, büßen; denn die englischen Colonisten fielen 1629 in Canada ein, wie sie 1613 Acadien weggenommen hatten, und führten die katholischen Missionäre in die Gefangenschaft nach England.

Kraft des Vertrages von St. Germain en Laye kamen Canada und Acadien wieder an Frankreich. Richelieu wollte die Mission den Kapuzinern übergeben und forderte die Jesuiten erst dann auf, in ihre frühere Mission zurückzukehren, nachdem die Kapuziner sein Anerbieten ausgeschlagen (1632). Die Recollecten meldeten sich im Jahre 1632 gar nicht und das Jahr darauf zu spät; Richelieu war froh, einen Vorwand für seine Abweisung ihres Anerbietens zu haben; denn er sah recht gut ein,

dass die Existenz zweier Orden in einer Mission zu Streitigkeiten und Zerwürfnissen führen würde. Dass die Recollecten durch die Intriguen der Jesuiten aus Canada ausgeschlossen worden seien, wie vielfach behauptet wurde, ist schon darum unwahrscheinlich, weil Richelieu kein großer Freund der Jesuiten war und jede Einmischung derselben in seine Angelegenheiten streng geahndet hätte.

Die Jesuiten suchten das in sie gesetzte Vertrauen Richelieus zu rechtfertigen und schickten eine bedeutende Zahl von tüchtigen und gelehrten Männern in die Mission. Der Obere, Le Jeune, war schon in der Jugend trotz des Widerstrebens seiner calvinistischen Eltern Katholik geworden. In seinem feurigen Herzen wohnte ein eiserner Wille, mit großer Energie verband er eine herzgewinnende Liebenswürdigkeit, mit dem weiten Blick die Schärfe, die auch nichts übersah. Dabei war er ein großer Gelehrter und gewandter Schriftsteller. Pater de Nouë, königlicher Page, dann Kammerherr, leitete den Bau und die Urbarmachung des Landes und legte selbst Hand ans Werk. Andere lernten die Sprachen der Eingeborenen. Die Patres wurden nach verschiedenen Theilen geschickt, um die Heiden zu belehren, zu taufen, christliche Gemeinden zu begründen. Die Colonisten, welche um das Jahr 1636 und später aus Frankreich kamen, waren nicht nur gesunde und kräftige, sondern auch fromme, sittlich reine Leute. Unter 674 Kindern, die während 24 Jahren getauft wurden, war nur ein uneheliches (Rochemonteix I, 201), was für eine Bevölkerung, die aus Händlern, Soldaten und Matrosen bestand, viel sagt. Es galt, diesen Kindern eine gute Erziehung zu geben, Volksschulen und eine höhere Lehranstalt zu gründen. Von der Regierung oder der Handelsgesellschaft ließ sich nichts erwarten; die Colonisten waren zu arm, die Jesuiten wussten Rath. Ein junger Jesuit, René Rohault, überließ den Missionären eine Summe von 16.000 Goldgulden für diesen Zweck, auch sein Vater, der Marquis de Gamaches, steuerte bei (I, 208 ff.). Die Eroberung Quebecs durch die Engländer verhinderte jedoch die Eröffnung der Schule, deren Anfänge sehr bescheiden waren. Man begann mit dem Unterricht im Katechismus und in der biblischen Geschichte, später kamen Lateinclassen und Rhetorik hinzu, seit 1659 Philosophie und Theologie; denn der Bischof wollte einen einheimischen Clerus heranbilden. Im Jahre 1665 zählte das Colleg bereits 5 Professoren, weit mehr als das bekannte Harvard-Collegium in der Nähe Bostons, obgleich

die Zahl der englischen Colonisten in Neuengland die der Franzosen in Canada wohl um das Zehnfache überstieg. Seit 1695 wurde ein Curs der Hydrographie und Mathematik eröffnet, Arithmetik wurde von Anfang an vorgetragen, seit 1671 erhielten die Zöglinge auch Unterricht in Geographie, Physik, Astronomie und dem Seewesen. Der König selbst schickte Instrumente für das physikalische Cabinet (I, 213—20)

Das Colleg in Quebec besaß nicht alle die Hilfsmittel und nicht so viele Professoren als die meisten französischen Jesuiten-Collegien, aber weil die Zahl der Schüler beschränkt, weil die Söhne der französischen Colonisten sich durch leichte Fassungsgabe und angestrengten Fleiß auszeichneten, machten sie große Fortschritte (Dauchez an P. Provincial I, 217). Das Studium der Philosophie nahm zwei Jahre in Anspruch, das der Theologie ebenfalls zwei Jahre. Die Zöglinge des bischöflichen Knabenseminars wohnten anfangs im Colleg, bezogen aber später ein eigenes Haus, besuchten jedoch die Schulen der Jesuiten. Seit 1668 wurden auch die Söhne der Huronen zugelassen. Das Colleg besaß nicht nur treffliche Lehrer, sondern hat auch Männer hervorgebracht, deren Name in der Wissenschaft einen guten Klang hat. Hier wirkten die berühmten Linguisten Le Jeune, Jérôme Lalemant, Ennemond Massé, Chaumonat, Labrosse, de Bréboeuf, Bigot, de Crepieul, de Carheil, hier Allouêz, der große Erforscher des Nordens, hier Albanel, der Entdecker der Hudsons-Bay. Hier schrieb de Bonécamp seine hydrographischen Arbeiten, hier stellte Bressani seine astronomischen Beobachtungen an. Die Kartographen Laure und Aubery Bressani, der Botaniker Lafiteau, die Herausgeber der ‚Relations des Jésuites‘, Le Jeune, Vimont, J. Lalemant, Ragueneau, d'Ablon, Bréboeuf, de Quen gehörten für längere oder kürzere Zeit dem College an. Im Jahre 1725 trat an die Stelle des alten Collegs ein neues, das an Umfang und Zweckmäßigkeit alle ähnlichen Anstalten Neuenglands weit übertraf (I S. 212—23).

Cardinal Richelieu hatte, um die Bekehrung der Indianer zu erleichtern, verordnet, daß jeder Neubekehrte sofort das französische Bürgerrecht erhalten sollte; er und seine Nachfolger hätten jedenfalls besser daran gethan, wenn sie Pater Le Jeune und andere Missionäre unterstützt und die Gründung von Reductionen begünstigt hätten. Le Jeune nahm auch den schon von den Recollecten projectierten Plan, eine Schule für die Indianer zu gründen, auf

und gründete eine Anstalt in Notre Dame des Anges. Es war schwierig, Schüler zu erhalten; denn die kleinen Wilden wollten sich von ihren Eltern nicht trennen. Man musste ihnen viel Erholung geben und die Zeit des Studiums beschränken. Zwei der jungen Pensionäre, die großen Einfluss auf die übrigen geübt hatten, starben, die übrigen wurden vom Heimweh ergriffen und verließen das Pensionat. Andere kamen und giengen wieder. Weder Eltern noch Kinder kannten den Wert einer guten Erziehung. Nachdem der Reiz der Neuheit verflogen, wollten sie wieder zurück in ihre Wälder, ihre Hütten, jagen, fischen und ihre Freiheit genießen. Die Eltern wollten der Dienste ihrer Kinder nicht entbehren und setzten sie großen Versuchungen und Gefahren aus. Man musste das kostspielige Unternehmen aufgeben; denn die Resultate entsprachen durchaus nicht den Mühen und Ausgaben, denen man sich unterzog. Die Jesuiten mussten nicht nur für die Nahrung und Kleidung ihrer wilden Pensionäre aufkommen, sondern vielfach auch die Eltern derselben unterstützen, die man nicht los werden konnte, wenn man ihnen keine Geschenke machte. Man beschloss die von Europa gesandten Almosen zur Anlegung von Dörfern für die Wilden zu verwenden. Diese Maßnahme wurde in den Colonien und in Frankreich, wo man gar keine Vorstellung von den Schwierigkeiten der Missionäre hatte, scharf getadelt; auch die Sulpicianer und Recollecten klagten die Jesuiten der Saumseligkeit an, bis sie durch die bittere Erfahrung belehrt einsahen, dass die Französisierung der Wilden sehr schwer sei, die Vereinigung der wilden Kinder mit den französischen in derselben Schule die französischen Kinder nur verderbe. Die berühmte Nonne Maria von der Menschwerdung pflegte zu sagen: Durch den Verkehr mit Wilden wird ein Franzose weit eher ein Wilder als ein Wilder ein Franzose. Die Jesuiten hatten das schon frühe eingesehen, gleichwohl nahmen sie, um den Gouverneur Talon nicht zu beleidigen, einige Wilde als Pensionäre in ihr Colleg in Quebec auf, das Experiment musste jedoch bald aufgegeben werden. Auch die Ursulinerinnen hatten mit den Mädchen wenig Glück.

Frankreich war wohl nicht der einzige Staat, der aus seinen Colonien den möglichst großen Vortheil ziehen und die möglichst kleinsten Opfer bringen wollte, aber dadurch unterschied es sich von England, Holland, Portugal und Spanien, dass es fast nichts that, um seine Colonien gegen äußere Feinde zu beschützen, dass es die

Bundesgenossen, welche seine Missionäre gewonnen, auf das schmählichste im Stiche ließ, dass es den feindseligen Stämmen gegenüber keine feste und consequente Politik verfolgte und sich in den Augen der Wilden verächtlich machte. Die französischen Könige hätten, wenn es ihnen Ernst gewesen wäre mit der Bekehrung der Wilden, in Neufrankreich die Engländer und Holländer zur Einstellung aller Feindseligkeiten gegen die französischen Colonien und die Missionäre zwingen können. Die Könige Englands, Karl II und Jakob II, hätten es sicher nicht gewagt, Intriguanten, wie Dongan, den Gouverneur von New-York, in seinem Amte zu belassen, wenn der französische Marineminister mehr Energie gezeigt hätte. Die französische Regierung wollte ernten, wo sie nicht gesäet hatte; sie verlangte, dass die Jesuiten die Huronen, Irokesen, Abenaki zu friedlichen und gehorsamen Unterthanen Frankreichs machten, dass Frankreich nur die Vortheile aus dieser Verbindung zöge, aber kein Opfer zu bringen brauche. Die Wilden durchschauten den Eigennutz der französischen Händler, welche für die ihnen abgelieferten Felle einen weit geringeren Preis zahlten als die Engländer und die Selbstsucht der Regierung, welche die ihr befreundeten Stämme nicht beschützen wollte und durch manche ihrer Maßnahmen die Wirksamkeit der Missionäre verhinderte und ihre Stellung unter den Frankreich abgeneigten Stämmen unhaltbar machte.

Eine billige, wohlwollende, die Interessen der Indianerstämme wahrende, consequent durchgeführte Politik würde die Arbeiten der Missionäre vielfach gefördert und sie gegen die Launen der Wilden beschützt haben. Statt dessen waren sie gleich Geiseln der Willkür der Rothhäute preisgestellt, die ohne Furcht vor der französischen Regierung sie mit Gewaltthaten bedrohten. Die Folge der verkehrten Politik Frankreichs war, dass P. Bryas in Relation de 1670 S. 4 schreiben konnte: Wir müssen hier auf alles gefasst sein, den Tod oder ein Leben voll der Verfolgungen. Canada ist nicht das Land, in dem man Blumen pflückt. Wir befinden uns, sagt Pater de Carheil, in der Lage von Schlachtopfern; es ist wohl kein Tag, an dem wir nicht in Gefahr stehen, ermordet zu werden. Der Hunger, die Kälte, die Nachtwachen, die ermüdenden Seelsorgsarbeiten, das Hin-und-her-rennen — das ist unser Calvarienberg. Als Lohn für alle Mühen erhält man Abweisung, Verachtung, Drohungen. Wenn man es am wenigsten erwartet, wird die Ka-

pelle niedergerissen oder verbrannt. Am empfindlichsten schmerzt es wohl, seine Talente, seine Hingabe für immer in einem verborgenen, glanzlosen, schmerzensreichen Leben begraben zu müssen, ohne geistige Freuden, ohne innere Befriedigung. Überall Gefahren, Kreuze, Verborgenheit, verhältnismäßige Unfruchtbarkeit (ebd. S. 68). Die Missionäre ließen kein Mittel unversucht, gleichwohl waren die Resultate sehr gering.

Bei den Huronen waren der Glaube an Träume und an Gaukler und die Vielweiberei das Haupthindernis ihrer Bekehrung, bei den Irokesen kam noch hinzu die Trunksucht und die Verachtung der christlichen Religion, die ihnen als etwas ganz Willkürliches erschien. Sie hatten so viele pflichtvergessene Engländer, Holländer und Franzosen kennen gelernt, dass ihre Vorurtheile gegen die christliche Religion erklärlich sind. Trotz aller dieser Schwierigkeiten machten die Missionäre allmählich Fortschritte und bereiteten die Gemüther vor auf ein friedliches Zusammenwohnen mit den französischen Colonisten. Eben als die Missionäre sich mit der Hoffnung schmeichelten, das Friedenswerk sei gelungen, ein dauernder Friede mit den Irokesen sei hergestellt, da war es der Statthalter Denonville, der die Gesandten der Irokesen verrätherisch überfallen und in Fesseln schlagen ließ, der einen der Stämme der Irokesen angriff und sein Gebiet verwüstete. Statt die Irokesen zur Unterwerfung zu zwingen, reizte er sie nur noch mehr; manche Jahre harter Anstrengung waren nothwendig, um die Irokesen zu besänftigen. Die englischen Händler hatten diese Zeit benützt, um die Irokesen zu corrumpieren. So sehr sich die Jesuiten bemühten allen alles zu werden; obgleich auf ihr Betreiben die Ursulinerinnen und Hospitaliterinnen in Quebec eine Erziehungsanstalt für Mädchen und ein Spital gründeten; obgleich die Gründerinnen, welche diese Anstalten dotierten, Madame de la Peltrie und die Herzogin von Aiguillon, gerade durch ihre Beichtväter, welche Jesuiten waren, veranlasst wurden, für die religiösen und leiblichen Bedürfnisse der Canadier Sorge zu tragen, so wurden doch gerade die Jesuiten die Zielscheibe beständiger Angriffe. Die Gouverneure, welche sich mit dem geheimen Rath nicht vertragen konnten, beklagten sich über den zu großen Einfluss, den die Jesuiten auf die Rathsmitglieder übten, ein anderes Mal beschwerten sich die Rathsmitglieder über den Gouverneur, der eine Creatur der Jesuiten sei. Den Sulpicianern und Recollecten schien es, dass

de Laval und de Saint Vallien, die Bischöfe von Quebec, den Jesuiten zu große Zugeständnisse machten; die Bischöfe selbst meinten, die Jesuiten seien zwar tüchtige, um Canada hochverdiente Priester, nähmen sich aber zu viel heraus. Alle diese Angreifer konnten indes nicht leugnen, dass die Jesuiten die Hauptstütze der Colonie seien, dass sie die wilden Stämme für Frankreich günstig gestimmt, sie von Angriffen und Einfällen in das französische Gebiet abgehalten hätten, dass ihre geistige Wirksamkeit unter den französischen Colonisten und den wilden Stämmen eine sehr gesegnete sei.

Den Jesuiten wurde von ihren Oberen aus Frankreich und Rom die größte Zurückhaltung und Mäßigung zur Pflicht gemacht, sie sollten sich in die Angelegenheiten des Bischofs, des Gouverneurs nicht einmischen und getreu die Pflichten ihres Berufes erfüllen. Das war in der Praxis keineswegs leicht, denn der Bischof war in geistlichen Dingen bis zu einem gewissen Grade ihr Oberer, der Gouverneur aber in weltlichen Dingen. Es gab Fälle, in denen die Jesuiten schon im Interesse ihrer Gemeinden unter den Wilden Partei nehmen mussten. Als der Bischof den Verkauf von geistigen Getränken an die Wilden zu einem Reservatfalle machte, als er die, welche dieser Bestimmung entgegenhandelten, excommunicierte, die Jesuiten aufforderte, über die Unerlaubtheit dieses Handels zu predigen, da mussten sie gehorchen, so in manchen ähnlichen Fällen und darauf gefasst sein, dass der Gouverneur sie verfolgte. In andern Fällen war der Gouverneur im Recht, die Jesuiten konnten sich deshalb nicht auf die Seite des Bischofs stellen; ebensowenig konnten sie sich Beschränkung ihrer vom Papste oder dem Könige bewilligten Rechte gefallen lassen. Es war ein großes Unglück für die Colonisten, dass die Rechte und Pflichten der einzelnen Beamten nicht genau abgegrenzt waren, dass die französischen Minister die Streitigkeiten nicht sogleich beilegten und sich auf Bitten und Warnungen beschränkten, wo sie sogleich hätten einschreiten müssen. Für die bescheidenen Verhältnisse Canadas hätten weniger Beamte mit beschränkter Amtsgewalt vollkommen genügt. Die Gouverneure umgaben sich mit einem Hofstaat, der den Ludwigs XIV copierte; der Bischof hatte ein Capitel, das aus 12 Domherrn, einem Chordirigenten, einem Erzdiacon, einem Pönitentiar und einem Theologen bestand; in dem Priesterseminar in Quebec wohnten 17 Weltpriester, die Pfarrer der umliegenden Dörfer; außerdem hatten die Recollecten, Sulpicianer und Jesuiten ihre eigenen Kirchen. Nur

die letzteren befassten sich mit Erziehung und der Predigt unter den Wilden.

Nach Champlain war der Marquis de Frontenac der bei weitem beste Gouverneur Canadas. Von 1672—82 und von 1689—98 bis zu seinem Tode bekleidete er das wichtige Amt eines Statthalters von Canada. So segensreich im großen und ganzen seine zweite Statthalterschaft war, so verkehrt und verderblich waren viele Maßnahmen während seiner ersten Amtsführung. Er überwarf sich mit vielen seiner Räthe und dem Bischof, er ermuthigte den Verkauf von geistigen Getränken an die Rothhäute; so streng er das Schmuggeln bestrafte, so betheiligte er sich doch durch seine Agenten an dem durch die Gesetze verbotenen Pelzhandel und schädigte dadurch die Interessen der Handelsgesellschaft. Infolge seiner Prachtliebe und Verschwendung wurden große Summen vergeudet, durch die man der gedrückten Lage Canadas hätte aufhelfen können. Obgleich ein tüchtiger General, machte er von den Truppen, die ihm zu Gebote standen, keinen Gebrauch, um die französische Machtstellung zu erweitern.

Frontenac war ein Gegner der Jesuiten und in seinen Mitteln so wenig wählerisch, dass er beim König und seinen Ministern bald keinen Glauben mehr fand (III, 134 f.). Er hatte unter anderem die Stirne zu behaupten, die Jesuiten dächten mehr an die Bekehrung eines Bibers als an die Bekehrung der Heiden. Er verklagte sie auch in Rom und Frankreich, dass sie sich durch verbotenen Pelzhandel bereicherten und die Handelsgesellschaft schädigten. Diese Anklage war ganz aus der Luft gegriffen. Die Jesuiten Canadas benützten die Felle als Tauschobjecte, da nur wenig geprägte Münzen in der Colonie circulierten, d. h. sie kauften Lebensmittel und andere Dinge und gaben statt des Geldes Pelzfelle. Dieser Austausch, ohne den sie ihr Leben nicht hätten fristen können, war jedoch nach dem Urtheil der französischen Theologen durchaus kein Handel und ward durch die Bulle Clemens' VIII nicht verboten. Um auch nur den Schein des Ungehorsams gegen den heiligen Stuhl zu vermeiden, boten sich die Jesuiten an, Canada zu verlassen. Die Verleumdung Frontenacs war zu offenbar, als dass sie in Canada selbst Glauben gefunden hätte, deswegen bat und beschwor man sie zu bleiben. Die Jesuiten brachten durch ihr Bleiben in Canada ein großes Opfer und setzten sich dadurch vielen Anfeindungen und Anklagen aus, die wohl ver-

stummt wären, wenn die Recollecten und Sulpicianer die Arbeiten der Jesuiten übernommen hätten. Die Irokesen hatten den französischen Colonisten zu großen Schaden zugefügt, zu viele Acte der Treulosigkeit und Grausamkeit verübt, das Andenken an die furchtbaren Kriege war noch zu frisch; an eine Annäherung, an eine gänzliche Aussöhnung ließ sich vor der Hand nicht denken. Die Irokesen standen auf einer sehr niedrigen Culturstufe, der Verkehr mit den civilisierten Colonisten war für sie gefährlicher als für andere mehr entwickelte Stämme. Bevor das Christenthum feste Wurzeln gefasst, bevor diese Barbaren die erhabene Sittlichkeit des Christenthums kennen gelernt hatten, empfahl es sich, den Verkehr mit den Europäern zu verbieten. Das schlechte Beispiel mancher Europäer, ihre Unsittlichkeit, ihre Trunksucht, ihre Irreligiösität, waren sicherlich nicht geeignet, den Wilden eine hohe Vorstellung vom Christenthum zu geben; auch die Streitigkeiten unter dem katholischen Clerus selbst mussten auf die Barbaren einen schlimmen Eindruck machen. Je länger man die Wilden isolieren konnte, desto leichter konnte man sie erziehen. In der That finden wir in den bei de Rochemonteix abgedruckten Berichten so viele Beispiele heldenmäßiger Tugend, solche Frömmigkeit und Sittenreinheit, dass man gezwungen ist, nicht nur die persönlichen Tugenden der Missionäre anzuerkennen, welche solche Schüler herangebildet haben, sondern auch dem Systeme selbst d. h. der Isolierung der Eingeborenen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Den interessantesten Theil des Werkes, die Leiden und Thaten der großen Missionäre, mussten wir übergehen, denn mit einigen Auszügen wäre dem Leser nicht gedient. Das vorliegende Quellenwerk hat natürlich für französische Leser weit mehr Reiz als für deutsche. In einer deutschen Bearbeitung müssten die langen Notizen über die einzelnen Patres, ihre Studien, ihre Beschäftigung, bevor sie nach Canada kamen, wegfallen.

Zur Erklärung von Phil. II, 5—11.

Von J. B. Nisius S. J.

I.

Die ernsten Schwierigkeiten, welche die erhabene Mahnrede des Apostels an seine theuern Philipper (2, 5—11) dem Verständnis entgegenstellt, sind von allen Exegeten anerkannt. Sie haben ihren Grund nicht nur in der die menschliche Fassungskraft weit übersteigenden Höhe des ausgesprochenen Geheimnisses, sondern auch in den eigenartigen Ausdrücken, welche der Apostel hier gerade verwendet. Es kann daher nicht Wunder nehmen, wenn die rationalistisch-protestantische Exegese, welcher der sichere Leitstern einer vom Geiste Gottes geleiteten kirchlichen Auslegung fehlt, planlos in die verschiedensten und zum Theil ungereimten Erklärungen auseinandergeht. Es ist hier nicht unsere Absicht, ein Bild dieser Zerfahrenheit aus den neuesten protestantischen Commentaren vorzuführen, noch auch eine Zurechtstellung der dort überwuchernden irrigen Anschauungen zu versuchen. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit der katholischen Exegese zuwenden, so empfangen wir den wohlthuenden Eindruck einer durch alle Perioden der Schrifterklärung hindurchziehenden wesentlichen Übereinstimmung. So verschieden auch manche Ausdrücke des Apostels aufgefasst werden, es bleibt immer als Gemeingut der Auslegung, insbesondere der ausschlaggebenden VV. 6. 7, ein Hauptgedanke, der später noch genauer formuliert werden soll, dass nämlich Christus, dem die

Wesensgleichheit mit dem Vater eigen war, sich selbst entäußert habe, indem er die menschliche Natur angenommen habe.

Einen ersten, schüchternen Versuch, diesen wesentlichen Bestand der katholischen Exegese in Frage zu stellen, machte Velasquez in seinem voluminösen Commentar zum Philipperbrief I, p. 359 sq.: Mihi quidem cum primis totum hunc Pauli locum, textum, contextum, institutum atque scopum consideranti, ipsum non tam de aequalitate in natura, sive consubstantialitate cum Patre (hanc enim accurata illa et eleganti locutione, *cum in forma Dei esset,* ut inibi ex Patribus vidimus, jam satis exposuerat); quam de externa nominis sui claritate, et ad dexteram Patris sessione, dum in nomine ipsius omne genu flectitur coelestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confitetur, quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris, agere videtur'[1]). Unter den späteren katholischen Exegeten von einiger Bedeutung hat, so viel wir sehen, der Versuch Velasquez' nur bei Corluy Anklang und Billigung gefunden. Er wiederholt im wesentlichen die obige exegetische Aufstellung des Velasquez, immerhin jedoch mit einer, wie es scheint, unbewufst eingetragenen Veränderung, die nicht ohne Bedeutsamkeit ist, weil sie doch einen engern Anschlufs an die in den katholischen Schulen allgemein verbreitete Auffassung bewahrt. ,Secundum divinitatem ab aeterno gloria et majestate Dei circumdatus cum esset et *jam opus incarnationis in sua persona completurus, existimavit* (von mir unterstrichen) sibi in humana natura non sine labore assumendam esse conditionem aliquam gloriosam, qua in omnibus Deo Patri suo appareret aequalis . . sed in humanitate videri voluit illa gloria exspoliatus. Gloriam itaque humanitati suae connaturaliter debitam noluit statim arripere, sed obedienter usque ad mortem ceu mercedem mereri'[2]).

Neuestens wurde der Grundgedanke der Velasquez'schen Erklärung wieder aufgenommen, unter gelegentlich angebrachten Modi-

---

[1]) In *epistolam B. Pauli ad Philippenses* auctore Jo. Ant. *Velasquez* S. J. Tomis duobus. Antverpiae 1637.

[2]) Jos. *Corluy* S. J. *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gandavi 1884 tom. II, p. 76.

ficationen, von denen später noch die Rede sein wird. Eine genaue Prüfung der einzelnen Ausdrücke des Apostels im griechischen Original, so glaubt man, sichert der fraglichen Auslegung eine hohe Wahrscheinlichkeit, die umso zuversichtlicher behauptet werden kann, als auch insbesondere die griechischen Väter die Grundzüge derselben vorgetragen zu haben scheinen[1]). Es ist nun sehr begreiflich, dass man in der Hoffnung, über die geheimnisvollen Worte des Apostels neues Licht verbreiten zu können, die Gründe für eine neue, den ganzen Zusammenhang scheinbar einfacher gestaltende Erklärung überschätzt und die derselben entgegenstehenden Schwierigkeiten nicht hinreichend würdigt. Es ist daher gewiss am Platze, wenn die Beweismomente für die hergebrachte Erklärung nach Gebür hervorgekehrt und gegenüber den soeben besprochenen Erklärungsversuchen reiflich abgewogen werden. Damit indes der sich hier überreich aufdrängende Stoff nicht zu einer allzu umfangreichen Abhandlung anschwelle, werden wir uns damit begnügen, ohne Anführung des gesammten gelehrten Materials und ohne auf alle Punkte, die einer Berichtigung bedürften, einzugehen, nur die wichtigsten, auf beiden Seiten vorgebrachten Beweise zusammenzustellen und in ihrem gegenseitigen Verhältnis und Werte abzuschätzen. Wir vertrauen jedoch, dass auch so dem theologisch gebildeten Leser ein Urtheil darüber ermöglicht werden wird, ob die von Velasquez neu eingeführte Erklärung als ‚wahrscheinlicher'[2]) denn die traditionelle, oder auch nur überhaupt als wahrscheinlich bezeichnet werden könne, und ob ihr nicht vielmehr mit Recht das bisher beschiedene Los verbleiben soll, in den katholischen theologischen Schulen fremd und verlassen zu sein. Neben der nachdrücklichen Sicherstellung der allgemein verbreiteten Erklärung, wird sich, so hoffen wir, als Frucht der gegenwärtigen exegetischen Studie eine tiefere Erfassung der Erklärung selbst und die nähere Bestimmung einer Form derselben ergeben, welche den Originalworten des Apostels am besten entspricht[3]).

---

[1]) Vgl. ds. Zeitschr. 1896 S. 449 ff.

[2]) Corluy l. c. p. 76: ‚Hanc igitur ut ceteris probabiliorem amplectimur, salvo meliori judicio'.

[3]) Es ist jedenfalls sehr unzutreffend, wenn man, sei es die allein berechtigte, oder auch nur die ganz entsprechende Form der gewöhnlichen Erklärung in folgender Übersetzung findet: ‚Eure Gesinnung sei dieselbe, wie sie in Christus gewesen ist: der, weil er in Gottesgestalt (= in der

1. Wir müssen als Grundlage der folgenden Erörterungen eine **begrifflich genaue Formulierung** der sich entgegenstehenden Erklärungen und ihrer wesentlichen Unterscheidungsmomente vorausschicken. Sehen wir ab von den vielfältigen und meist nebensächlichen Deutungen einzelner Ausdrücke, so bleibt allerdings eine doppelte, wesentlich auseinandergehende Interpretation denkbar, welche schließlich von einer grundverschiedenen Auffassung der den ganzen Context beherrschenden Worte des Apostels ausgeht: *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών κτλ.* — Vulg.: *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens* etc. Velasquez äußerte, wie wir sahen, die Vermuthung, es möchte durch die Worte *τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ* nicht die Gleichwesentlichkeit mit Gott bezeichnet werden, sondern die Verherrlichung des Namens Christi, welche dieser als Mensch nicht wie eine leichte Beute habe an sich reißen wollen (*non rapinam arbitratus est*), auf die er vielmehr selbstlos verzichtet habe (*exinanivit semetipsum*), um sie dann durch seine Demuth (*humiliavit semetipsum*) und sein Leiden (*factus obediens*) als Belohnung vom Vater zu empfangen (*propter quod et Deus exaltavit illum*). Er faßt seine Deutung schärfer in folgender These zusammen: ‚Ex Pauli mente, Christum quamvis in forma Dei et Patri per omnia aequalis esset, non tamen existimasse aequalem ipsius cum Patre in gloria consessum externamque nominis sui claritatem rapinam aut praedam sive lucrum facile parabile sine sudore aut labore sibi obtinendum fore‘[1]. Es ist die gleiche Erklärung, nur in etwas verdunkelter Form und mit einer Zweideutigkeit des Ausdruckes, die für die ganze Auffassung folgenschwer wird, wenn man die Worte des Apostels folgendermaßen umschreibt: ‚Er, der in Gottesgestalt lebte und also die **Gottesherrlichkeit** auch als Mensch hätte zur Schau tragen können, hat diese für sein irdisch-menschliches Leben **nicht** eigenmächtig an sich reißen wollen: **sondern** er hat das ihm Gehörende hingegeben und darauf ver-

---

göttlichen Natur) war, wohl **wußte**, daß seine **Wesensgleichheit** mit Gott (dem Vater) kein unrechtmäßig **geraubtes** Gut (sondern vielmehr seine Natur) sei, **dennoch** aber sich selbst entäußerte (— erniedrigte), indem er Knechtsgestalt (— menschliche **Natur**) annahm usw.‘

[1]) L. c. p. 359.

zichtet zum Wohle der anderen, indem er wie ein dienendes Geschöpf erscheinen und demüthig bis zu seinem Erlösungstode gehorsam und unterthan sein wollte'.

Es ergeben sich nun hieraus folgende wesentliche Momente dieser Erklärung: a) durch die Zeitwörter *non arbitratus est* und das entsprechende *exinanivit* bezeichnet der Apostel eine Thätigkeit, die als wenigstens logisch nach die Menschwerdung fallend gedacht wird, eine Thätigkeit des menschlichen Willens Christi[1]. b) Das ‚Gottgleichsein' ist von der der menschlichen Natur Christi gebürenden und später verliehenen Herrlichkeit zu verstehen.

Demgegenüber sind der traditionellen Erklärung folgende Momente wesentlich: a) Der Apostel denkt, während ihm allerdings der Gottmensch, die historische Person, Christus Jesus (V. 5) vorschwebt, bei Aussprechung des *non rapinam arbitratus est* an ein Sichverhalten dieser Person, das entweder logisch mit der Incarnation zusammenfällt, oder vor dieselbe fällt, mithin von einer Function der göttlichen Person. ‚Exponendum est de divinitate, secundum quam dicitur de Christo' (Thom. z. St.)[2].

[1]) Wir betonen, dass wir dieses Moment als wesentlich in der von uns bekämpften Auslegung ansehen. Corluy allerdings verwischt in der oben angeführten Stelle diesen entscheidenden Punkt. Auch Velasquez hat ihn nicht so scharf hervorgehoben, wie es in der oben zuletzt angeführten Fassung geschieht, wiewohl er seinen weitern Ausführungen gemäß allem Anscheine nach denselben im Sinne hatte. Dass sich bei Vernachlässigung dieses Elementes die ganze Erklärung einigermaßen verschiebt, ist leicht ersichtlich. Es wäre dann gesagt, Christus habe als Gott, also vor der Incarnation, beschlossen, in der anzunehmenden menschlichen Natur die gebürende Herrlichkeit nicht sich beizulegen, sondern er habe in der Menschwerdung die Gestalt eines niedrigen Knechtes angenommen usw. Allein auch gegen diese Fassung behalten im großen und ganzen alle später anzuführenden Beweise gegen die Grundzüge der Erklärung ihre Geltung, und es erwachsen gegen dieselbe neue Bedenken aus der eigenthümlichen Schiefheit des Gedankens, der so in die Worte des Apostels eingetragen wird.

[2]) Wir lassen durch obige Grenzbestimmung Raum für eine doppelte Auffassung, die uns später eingehender beschäftigen soll und die wir kurz als ‚griechische' und ‚lateinische' bezeichnen können. Wenn wir mit Augustin die Worte *non rapinam arbitratus est* deuten, Christus habe in der Gestalt Gottes es nicht als Raub oder Anmaßung, sondern als sein natürliches Recht erachtet, dass er Gott gleich sei, so bezieht sich offenbar die Aussage des Apostels auf den präexistierenden Christus, auf die göttliche Person vor der Incarnation, die wie im Besitze, so auch in der Erkenntnis ihrer göttlichen Wesenheit, ihrer Gleichheit mit dem Vater war. Geben wir aber

b) Die ‚Gottgleichheit' bedeutet die gleiche Wesenheit des Sohnes mit dem Vater, unter gleichzeitiger Betonung des innertrinitarischen Verhältnisses, oder auch, nach nicht wesentlich verschiedener Deutung, die gleiche göttliche Majestät des Sohnes; die ‚Entäußerung' (*semetipsum exinanivit*) fällt logisch mit der Menschwerdung selbst zusammen und bezeichnet dieselbe zunächst und vorzugsweise. ‚*Sed semetipsum* etc. humilitatem Christi commendat; primo quantum ad mysterium incarnationis' (Thom. z. St.). — Zur weitern Erläuterung sei noch hinzugefügt, dass die letztere Erklärung die mit der historischen Menschwerdung gegebene niedrige, arme, leidensfähige Menschengestalt keineswegs unberücksichtigt läſst, vielmehr in die Betrachtung formell einschließt, während die erstere die Menschwerdung selbst, weil logisch schon vorausgesetzt, nicht als formelles Object der Aussage des Apostels hinstellen kann. Jene Erklärung bezieht die Worte des Apostels auf einen Act des präexistierenden Christus oder eine Function des gerade menschwerdenden Christus, diese auf eine Handlung des in der Zeit erschienenen Christus.

Wir nennen die von uns vertheidigte Erklärung traditionell, zunächst in dem Sinne, dass sie in den katholischen gelehrten Schulen fast ausschließlich zur Geltung gelangte. Wir werden aber im folgenden zeigen, freilich nicht durch Anführung des gesammten patristischen Materials, dass sie auch im höhern Sinne, nämlich als kirchlich traditionell, als übereinstimmende Auslegung der Väter anerkannt werden muss. Wir betonen aber, dass wir dieses nur in Bezug auf die soeben herausgestellten wesentlichen Momente

---

den Worten mit einigen Griechen die Bedeutung, Christus habe es nicht als etwas Großes, als ein durchaus festzuhaltendes Gut angesehen, Gott gleich zu sein, sondern sich desselben entäußert, so ändert sich natürlich die obige Begriffsbestimmung. In der zunächst liegenden, und wohl einzig berechtigten Form dieser Deutung, bezeichnet dann der Apostel die Thatsache der Menschwerdung zunächst negativ durch *non arbitratus est*, dann positiv durch *exinanivit semetipsum*. Mithin ist die Rede von einer Function der göttlichen Person, die durch die Menschwerdung selbst bedingt ist. Man könnte jedoch die in Rede stehende Deutung etwas weiter fassen: Christus habe als göttliche Person wie die ganze Trinität beschlossen (erachtet), dass er selbst (die zweite Person) die Gottgleichheit nicht wie ein über alles festzuhaltendes Gut betrachten solle. In dieser minder wahrscheinlichen Auffassung wäre wie in der ‚lateinischen', die Rede von einem Act der göttlichen Person vor der Incarnation.

aufrecht halten. Die Abweichungen in der Erklärung einzelner Ausdrücke bei den Vätern sind uns wohl bekannt. Insbesondere haben wir soeben schon auf eine sog. specifisch ‚lateinische‘ und ‚griechische‘ Auffassung hingewiesen. Doch alle diese Abweichungen lassen sich ohne Schwierigkeit in die oben angegebenen Grenzen einfügen. Man wende nicht ein, es handle sich ja um die Erklärung nicht eines einzigen Ausdruckes *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit* etc., sondern um die Deutung des ganzen Satzgefüges von V. 5—11. Bezüglich dieser ganzen Periode könne von einem Consens der Väter keine Rede sein. Zunächst ist der obige einzelne Ausdruck Ausschlag gebend für das Verständnis des ganzen Textes; und in der That können von V. 7 an wesentlich verschiedene Auslegungen kaum in Betracht kommen. Sodann aber ist wohl zu beachten, dass die genannten entscheidenden Worte eine bestimmte, abgeschlossene Aussage für sich bilden, über deren Sinn der katholische Exeget vor allem die Erklärung der Väter zu befragen hat.

A. Auslegung der Väter.

2. Es wird allgemein zugestanden, dass seit Augustin in der lateinischen Kirche unsere Auffassung bei den Vätern und Schrifterklärern, in den scholastischen Werken bis auf die theologischen Lehrbücher unserer Tage herab, eine fast uneingeschränkte Herrschaft errungen hat. Welches gewichtige Ansehen daraus, im Hinblick auf die große Zahl der scharfsinnigsten Erforscher des Trinitäts- und Incarnationsgeheimnisses, die wir dort finden, der genannten Erklärung erwächst, braucht nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden. Indessen möchte man das Gewicht dieser Thatsache abschwächen, indem man auf den Einfluss hinweist, den die lateinische, leicht irreführende Übersetzung ‚non rapinam arbitratus est esse *se* aequalem Deo‘ auf die lateinischen Schriftsteller naturgemäß ausgeübt hat. Vor Augustin, wo man größere Vertrautheit mit der griechischen Sprache und dem Originaltext des N. Tests beobachten kann, soll eine dem Gedanken des Apostels entsprechendere Auffassung sich geltend machen. Thatsächlich soll diese Deutung sicher schon von Hilarius und von Marius Victorinus gegeben worden sein. Auch Velasquez citiert wenigstens Hilarius für seine Ansicht.

Eine genauere Kenntnisnahme indes des Zusammenhanges bei **Victorinus** an den angezogenen Stellen überzeugt sofort, daſs diesem Bekämpfer des Arianismus jene angeblich dem griechischen Ausdruck näher liegende Deutung vollkommen fremd war. Victorinus deutet zunächst überall die exinanitio, von der der Apostel spricht, als die Menschwerdung selbst, durch welche der Sohn sich der aequalitas Dei entäuſsert habe. Die aequalitas Dei aber erklärt er folgendermaſsen: ‚Quid est istud aequalis existens Deo? quod est *eius ipsius* et potentiae (et?) substantiae; dixit enim aequalem esse'[1]). Wenn man aber betonen wollte, daſs er durch Anwendung der Partikel *ut* die Worte des Apostels umschreibt: ‚ut esset aequalis Deo', mithin das Gottgleichsein als etwas zu Ergreifendes sich denke, so bedarf es nur einer Prüfung des Satzgefüges und der rechten Betonung einzelner Partikeln, um wahrzunehmen, daſs bei ihm die Partikel ut fast gleichbedeutend mit quod ist. Man lese nur unter diesem Gesichtspunkte die folgenden Sätze: Hoc (Deus) igitur fuit ante carnem: *namque* quid adjungit: non arbitratus est rapinam, ut esset aequalis Deo: facit igitur, *ut non sit* aequalis, sed fuit'[2]). ‚Ergo nunc Paulus: non, inquit, Christus rapinam credidit, i. e. hoc sibi vindicavit, *tantum* habere voluit, ut forma Dei esset; sed *etiam* se ipse exinanivit *potentia*, ut ad mundum et carnem descenderet et *formam hominis sumeret* i. e. parvi et humilis imaginem'[3]). An letzterer Stelle handelt es sich um den Übergang von der Betrachtung der göttlichen Natur in Christo zu der Beweisführung für seine menschliche Natur.

Bei der bekanntlich sehr dunkeln Redeweise des hl. **Hilarius** ist ein Miſsverständnis häufig kaum zu vermeiden und daher entschuldbar. Indessen man lese den Zusammenhang der schon von Velasquez angeführten Stellen. ‚Manens enim in forma Dei, non vi aliqua sibi ac rapina id quod erat, praesumendum existimavit, scilicet ut Deo esset aequalis. *Erat enim in Dei forma nihilque ei ex eius gloria deerat*, in cuius forma manebat, sed formam servi per humilitatem accepit' etc.[4]).

---

[1]) Migne l. III adv. Arium 1, 21. Vgl. die oben angeführten wesentlichen Merkmale beider Sentenzen.

[2]) Adv. Arium 4, 32. [3]) In Phil. 2.

[4]) In Ps. 118 v. 107.

Der Gedanke des Heiligen geht allem Anscheine nach dahin, dass Christus in der Gestalt Gottes sich nicht mit Gewalt und Raub die Gottgleichheit anmaßte (praesumendum), da ihm ja nichts von der Glorie dessen mangelte, in dessen Gestalt er war. Der gleiche Sinn ergibt sich noch deutlicher aus der andern, dem schwer verständlichen Werke De trinitate entnommenen Stelle: ‚Quod enim in forma Dei erat, per signantem se Deum Deus manebat. Sed quia suscipienda erat forma servi et obediens esset futurus ad mortem; non sibi rapiens esse se aequalem Deo, ad susceptionem se formae servilis per obedientiam exinanivit. Exinanivit autem se ex Dei forma i. e. *ex eo quod aequalis Deo erat:* non tamen *aequalem se Deo per rapinam existimans,* quamvis in forma Dei et aequalis Deo per Deum Deus signatus exstaret‘[1]). Hilarius schließt die falsche Vermuthung aus, dass Christus, weil vom Vater besiegelt (Joh. 6, 27), nicht die vollkommene Gottgleichheit besitze, oder dieselbe sich anmaße. Er scheint also geradezu jener Form der traditionellen Auslegung beizutreten, welche wir oben schon als die specifisch ‚lateinische‘ charakterisiert haben.

Tertullian ferner soll die neuere Erklärung dadurch begünstigen, dass er *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* mit pariari Deo übersetzt und den Ausdruck *μορφὴ θεοῦ* durch effigies wiedergibt[2]).

---

[1]) De trinitate lib. 8, 45.

[2]) Die Stelle Tertullians lautet (Migne l. II adv. Marc. 5, 20): ‚Plane de substantia Christi putant et hic Marcionitae suffragari Apostolum sibi, quod phantasma carnis fuerit in Christo, cum dicit, quod *in effigie Dei constitutus, non rapinam existimavit pariari Deo, sed exhausit semetipsum accepta effigie servi,* non veritate; et *in similitudine hominis,* non in homine; *et figura inventus homo,* non substantia i. e. non carne: quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant. Bene autem, quod et alibi Christum imaginem Dei invisibilis appellat. (Numquid ergo et hic *qua* in effigie eum Dei collocat? Aeque non erit Deus Christus vere: so bei Migne; mit Verwendung indes der angegebenen Variante *quia* ergibt sich folgende bessere Lesart:) Numquid ergo et hic quia in effigie eum Dei collocat, aeque non erit Deus Christus vere, si nec homo vere fuit in effigie hominis constitutus? Utrobique enim veritas necesse habebit eludi, si effigies et similitudo et figura phantasmati vindicabitur. Quod si in effigie et imagine, qua filius Patris vere Dei (Deus?) praedicatus est, etiam in effigie et imagine hominis, qua filius hominis, vere hominem inventum (constat?), nam et *inventum* ratione posuit i. e. certissime hominem: quod enim invenitur, constat esse‘.

Darauf ist kurz zu erwidern, daſs Tertullian nicht so sehr seine eigene, noch auch wahrscheinlich eine allgemein gebräuchliche Übersetzung, sondern vielmehr die Worte des Apostels nach einer nicht ganz tendenzlosen Übersetzung der Marcioniten anführt, die er dann allerdings beibehält, um sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Übrigens können die beiden Ausdrücke pariari (= parem esse) und effigies ebensowohl zur Darstellung der gewöhnlichen Erklärung dienen. Es kommt nur auf den Sinn an, den man ihnen unterlegt. Daſs Tertullian aber weit entfernt ist, den gegnerischerseits postulierten Sinn aufzustellen, geht schon daraus hervor, daſs er, indem er direct nur gegen die Marcionitische Deutung von phantasma streitet, den Terminus effigies in Parallele bringt mit dem anderswo vom Apostel Christo zugesprochenen Charakter als imago Dei (Col. 1, 15), woraus unmittelbar die wahre göttliche Natur in Christo sich ergibt.

Endlich soll das älteste literarische Document der lateinischen Kirche eine genaue Parallele zum paulinischen Text, gemäß der Gedankenfolge der uns entgegenstehenden Interpretation erkennen lassen. Man umschreibt und erläutert zum Beweise dessen den Text des hl. Clemens von Rom folgendermaßen: ‚*Τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ* (= *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*) *ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας οὐδὲ ὑπερηφανίας, καίπερ δυνάμενος* (= *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*), *ἀλλὰ ταπεινοφρονῶν* (= *ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών . . ἐταπείνωσεν ἑαυτόν*). Wie ist es aber möglich, einen Parallelismus zu finden zwischen *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo* und non venit cum jactantia superbiae et arrogantiae?[1]). Und wenn Clemens wirklich an Phil. 2, 7 dachte, warum hat er dann, zur Bestätigung obiger Ermahnung durch Aussprüche des hl. Geistes aus der Schrift (‚prout Spiritus Sanctus de eo locutus est‘) jene Worte des Apostels gänzlich übergangen und nur Is. 53, 1—12 und Ps. 21, 7—9 angeführt?

3. In der Besprechung der von den griechischen Vätern gegebenen Erklärungen werden wir uns wiederum hauptsächlich auf jene beschränken, welche einigermaßen Anlaſs zu Zweifeln bieten

[1]) Vgl. Übersetzung von Funk PP. apost. I, 81 zu Clem. Rom. 1 Cor. 16, 1. 2.

können. Velasquez vermag nur zwei Stellen aus den minderwertigen und sicher unechten Schriften ‚contra omnes haereses‘ und ‚homilia de semente‘, die fälschlich von ihm dem hl. Athanasius zugeschrieben werden, für seine Ansicht beizubringen, und Corluy citiert ihm theilweise kritiklos diesen Pseudo-Athanasius nach. Zu allem Überfluss besagen aber selbst die angeführten Worte des Pseudo-Athanasius nicht, was man in ihnen finden will[1]). Was die übrigen griechischen Väter, namentlich Chrysostomus, Theodoret, Origenes angeht, so wird zugegeben, dass man die neue Erklärung nicht direct aus ihnen belegen kann. Es lässt sich hingegen direct aus den griechischen Vätern darthun, dass sie mit großer Klarheit und Übereinstimmung alle oben bezeichneten wesentlichen Momente der gewöhnlichen Auffassung ausdrücken, während sie nur die Worte *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* anders als die Lateiner deuten, ohne dadurch jedoch das Wesentliche der lateinischen Erklärung, das wir oben genau bestimmt haben, aufzugeben. Wir sind der Nothwendigkeit überhoben, auf die Texte im einzelnen einzugehen, weil das Gesagte, wenn auch nur zögernd und verdeckt, zugestanden wird.

4. Allein, so meint man, ein sachlicher Unterschied bestehe nicht zwischen der Auffassung der griechischen Väter und der von Velasquez vertretenen. Nach jener Erklärung sei in V. 6 direct nur gesagt, ‚Christus habe als Gott die *ἰσότης* oder gleiche Existenzweise mit dem Vater, welche er besaß, nicht für ein (in

[1]) Die einzige etwas verfängliche Stelle aus der ‚homilia de semente‘ lautet: ‚Porro David unctus in regem non statim arripuit regnum, sed sustinuit in longum tempus servire Sauli; noster item Salvator Rex genitus ante saecula, nec temporarium regnum possidens. sed ante saecula Rex ex Rege Deo genitus, et ipse quoque servire sustinuit. Non enim rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed ipse exinanivit semetipsum formam servi accipiens, ut absolveret quod de eo dispositum erat‘. Man sieht leicht ein, dass, um die zwischen David und Christus gezogene Parallele durch den Text Phil. 2, 6 zu stützen (non *enim*), es durchaus nicht erforderlich ist, dass der Verfasser gerade in dem Ausdruck *non rapinam arbitratus est* oder *semetipsum exinanivit* den Gedanken erblicke, Christus habe nicht gleich die Herrschaft an sich gerissen. Dieser Gedanke liegt eben im ganzen Context der Stelle, namentlich von V. 7 an, wo die Niedrigkeit und das dienende Verhältnis Christi hervorgehoben und als Grund seiner Herrschaft (V. 9—11) hingestellt wird. Mit den ausdrücklich citierten Worten des Textes will vielmehr der Schriftsteller die von ihm mehrmals betonte ewige Königswürde des Erlösers darthun.

seinem menschlichen Leben) gleichsam krampfhaft festzuhaltendes Gut erachtet; während die andere Erklärung den Vers so versteht, dass Christus, während er (zugleich) Gott war (und blieb) die ἰσότης oder gleiche Existenzweise mit Gott, welche er als Mensch hätte eigenmächtig an sich nehmen können, nicht für einen Raub, d. h. für ein sogleich zu ergreifendes Gut (sondern vielmehr für eine erst zu verdienende Belohnung) erachtete'[1]).

Hier bemerken wir nun eine für die ganze von uns bekämpfte Auffassung und deren Beweisführung folgenschwere Begriffsverwirrung, welcher sich, soweit wir gesehen, Velasquez nicht schuldig gemacht hat. Es wird nicht unterschieden zwischen der Gottgleichheit, der Herrlichkeit oder Majestät, die wesentlich nichts anderes ist als die Gottheit selbst (‚ἰσότης oder gleiche Existenzweise mit dem Vater') und der Herrlichkeit oder Verherrlichung, die Christus als Mensch hätte haben können, welche, um den Übergang von einem Begriffe zum andern zu verdecken, ebenfalls ‚ἰσότης oder gleiche Existenzweise mit Gott' genannt wird[2]). a) Wenn nun also die Väter sagen, dass Christus seine Gottheit, seine Majestät verborgen oder abgelegt habe, dass er seine Glorie verhüllt oder entleert habe, indem er Mensch geworden, so findet man darin sachlich dasselbe, was Velasquez sagt, Christus habe auf die ihm dem Menschen gebürende Herrlichkeit, nämlich Verklärung und Namensverherrlichung, die schließlich doch nur etwas Geschaffenes und Endliches ist, verzichtet. Es ist nun ein Leichtes, ähnliche Ausdrücke fast aus allen Vätern

---

[1]) Dſ. Ztſchr. 1896, S. 459.

[2]) Man verschließt sich noch mehr in diese Verwirrung, wenn man etwa die Ausflucht sucht, es sei in der uns entgegenstehenden Auslegung nicht die Rede von der dem Menschen Christus gebürenden Herrlichkeit, sondern von der eigentlichen Gottesherrlichkeit, insofern sie seiner Menschheit nach manifestirbar oder aller Welt manifestirt ist. Die Gottesherrlichkeit, insofern sie manifestirbar ist, ist eben die immer gleich bleibende Gottesherrlichkeit, der sich Christus nicht in strengem Sinne, sondern nur in der unten näher zu erläuternden Weise entäußern konnte. Die Gottesherrlichkeit aber, insofern sie ‚manifestirt' ist, konnte doch von Christus nicht krampfhaft festgehalten werden, weil sie noch gar nicht existiert, und es wäre somit ungereimt, den Vätern eine solche Auffassung zu unterschieben. Schließlich kann die Gottesherrlichkeit, insofern sie aller Welt manifestirt ist in den einschlägigen Texten nichts anderes bedeuten als die Manifestation selbst der Gottesherrlichkeit, welche in der Verklärung und Namensanerkennung Christi besteht. Wir werden später, bei der directen Widerlegung der gegnerischen Erklärung, auf die Sache zurückkommen.

beizubringen, aus Origenes[1]): ‚exinanivit semetipsum de aequalitate et forma Dei‘, aus Chrysostomus z. St.: ‚διὸ καὶ ἀπέθετο αὐτό (ἀξίωμα)‘, aus Theodoret z. St.: ‚ἀλλὰ τὴν ἀξίαν κατακρύψας‘, aus Victorinus z. St. ‚seipsum exinanivit potentia‘ usw. Allein auch bei den spätern lateinischen Vätern finden sich ganz ähnliche Ausdrücke, zB. bei Leo d. Gr.[2]): ‚splendorem majestatis obtexit‘; ‚tamquam se propria virtute evacuaverit‘. Und selbst Augustinus, der scharfsinnigste und vornehmlichste Vertreter der traditionellen Auslegung, bedient sich derselben Umschreibung unserer Stelle: ‚ut autem sit mediator, descendat a superiore ad inferiorem, ab aequalitate Patris, faciat quod ait Apostolus: *semetipsum exinanivit formam servi accipiens* etc.‘[3]). Das müßte doch nachdenklich machen und zur Erkenntnis führen, daß hier eine Verwechslung der Begriffe verborgen liegt. b) Und wiederum, wenn man die ursprüngliche, von den Griechen genauer gewahrte Bedeutung des Verbums ἐκένωσεν, die ein doppeltes Object zu verlangen scheint, in Erwägung zieht, so findet man, in derselben Verwechslung befangen, eine neue Bestätigung der Velasquez'schen Erklärung. Christus kann sich doch nicht seiner Gottheit oder Gottgleichheit entäußert haben, so argumentiert man stillschweigend, also nur seiner Gottherrlichkeit, die er als Mensch hätte annehmen können, und somit stehen viele, namentlich griechische Väter, auf Seite der genannten Auslegung. Zu dem Schlusse kommt man aber nur, weil man unvermerkt von der göttlichen Herrlichkeit Christi auf die dem Menschen gebürende Verherrlichung übergeht. Als ob Christus nicht ebensowenig seine göttliche Majestät und Glorie hätte ablegen können, wie seine göttliche Natur und Gleichwesenheit mit dem Vater.

Man übersieht, daß die Väter als demüthige Schüler des Apostels seine Worte, wodurch er das dem menschlichen Geiste ewig unerforschliche Geheimnis der Menschwerdung ausspricht, einfach gläubig aufgenommen und in ihrer Weise umschrieben haben. Man ignoriert, was die theologische Schule längst schon in schärferer Bestimmung festgestellt und zur wissenschaftlichen Erfassung sowohl der bedeutsamen christologischen Stelle als der entsprechenden Väter-

---

[1]) In Rom. V, 2. [2]) Serm. 25, 2.
[3]) In Ps. 103 serm. 4 n. 8.

zeugisse beigetragen hat. Ja, Christus hat sich durch die Menschwerdung selbst nicht nur erniedrigt und gedemüthigt, sondern in einem wahren Sinne der wesentlichen göttlichen Herrlichkeit und selbst der Gottheit entäußert: ‚evacuavit se a Dei forma‘; ‚haurienda fuit natura coelestis‘[1]); ‚exinanisse se dicitur, tamquam se propria virtute evacuaverit‘[2]). Gerade dadurch, dass durch die Menschwerdung es Thatsache geworden, dass Gott der Herr, der Schöpfer, zugleich die Natur des Menschen, des Knechtes als sein eigen hat, kurz dass Gott Mensch ist, hat sich der Sohn Gottes entäußert seiner Gottgleichheit. Allerdings ist und bleibt er Gott in Ewigkeit, und ein Verlust oder eine freiwillige Ablegung oder Verminderung seiner Gottheit und Gottherrlichkeit ist undenkbar. Nichtsdestoweniger wird das neue Verhältnis, in welches der Sohn Gottes durch die Menschwerdung tritt, in wahrem Sinne und vor allem unserer menschlichen Auffassung so recht entsprechend, als eine Entäußerung der Gottheit dargestellt. Die Betrachtung lenkt sich eben hier ganz auf die geschöpfliche Menschennatur, auf die Knechtsnatur, die, weil von dem Sohne angenommen, bewirkt, dass er als erniedrigt, als seiner Gottheit und Herrlichkeit entäußert erscheint. ‚Sed quia erat plenus divinitate, numquid ergo evacuavit se divinitate? Non, quia quod erat permansit: et quod non erat assumpsit, sed *hoc est intelligendum secundum assumptionem eius quod non habuit*, (sed non secundum assumptionem eius quod habuit). Sicut enim descendit de coelo, non quod desineret esse in coelo, sed quia incepit esse novo modo in terris; sic etiam se exinanivit, *non deponendo divinam naturam, sed assumendo humanam naturam*‘ (Thom. z. St.).

Allein, so könnte man uns vielleicht entgegenhalten, wie kommt es, dass die Väter gewöhnlich die Entäußerung Christi speciell auf die Herrlichkeit, die Majestät und Glorie, die Ehre und Würde beziehen und selbst zuweilen, indem sie dazu die Gottheit selbst in Gegensatz bringen, von der Christus nichts verloren habe? ‚Sed *celata dignitate* summam elegit humilitatem et humanam formam suscepit‘ (Theodoret z. St.); Vela-

[1]) Hilarius in ps. 68 n. 25. 4.
[2]) Leo M. serm. 25, 2.

mine corporis *splendorem majestatis suae*, quem visus hominum non ferebat, *obtexit*' (Leo d. Gr. aaO.). Man denke hier an den schönen Vergleich des hl. Chrysostomus, wie ein legitimer Herrscher, seiner angestammten Rechte bewusst, ohne Furcht Krone, Scepter und Purpurmantel ablegt und zu seinen Unterthanen herabsteigt[1]). Ist dadurch nicht nahegelegt, dass Christus die göttliche Herrlichkeit doch in anderer Weise abgelegt, als die göttliche Wesenheit, und dass somit auch im Texte des Apostels ein Unterschied zu machen sei zwischen der Natur Gottes und der Gottherrlichkeit? Wir antworten, dass die Väter, namentlich in ihren Homilien, sich ganz an die Sprache der Schrift anlehnen, die auch in verschiedenen Formeln die Menschwerdung gerade als eine Entäußerung der göttlichen Herrlichkeit darstellt. Man erinnere sich der Worte des Herrn bei Joh. 3, 13: *Et nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, filius hominis, qui est in coelo.* Der Himmel ist der Sitz der Glorie Gottes. Maldonat erklärt die Stelle richtig: ,quia qui prius in coelo erat, in terra vero etsi erat non videbatur, sumpta humana natura coeptus est repente in terris videri, perinde ac si de coelo descendisset'.

Zum vollen Verständnis muss aber beachtet werden, dass nicht nur das einfache Erscheinen des Sohnes Gottes in Menschengestalt, sondern auch diese Gestalt und ihre Umgebung selbst mit ihrer Niedrigkeit in Gegensatz gestellt wird zu dem Aufenthalt im Himmel, dem Ort der Glorie und Majestät Gottes, und so das Geheimnis um vieles verdeutlicht wird. So sind denn auch alle Äußerungen der Väter, in denen sie vom Geiste der Schrift durchhaucht, das unerforschliche Geheimnis dem gläubigen Volke schildern, aufzufassen. Der Theologe aber hat genauer zu unterscheiden. Er weiß, dass der Sohn Gottes weder die Wesenheit Gottes noch die Gottgleichheit aufgegeben, dass er weder den Himmel noch den Thron Gottes verlassen hat. Er weiß, dass man mit Recht trotz alledem vom Sohne Gottes, der Mensch geworden, sagt: er hat sich der Gottgleichheit entäußert, er hat den Himmel verlassen. Er weiß ferner, dass man dies auch dann mit Recht sagen würde, wenn Christus in verklärter Gestalt erschienen wäre, wenn er nicht bloß einmal vorübergehend seine Glorie auf Tabor geoffenbart, wenn

---

[1]) Chryst. hom. VII i 1.

er gleich bei seinem zeitlichen Auftreten als Sohn Gottes anerkannt und angebetet worden wäre. Er weiß aber auch, daſs die Schrift und mit ihr die Väter die Menschwerdung betrachten, wie sie in Wirklichkeit historisch sich gestaltet hat. Unter diesem Gesichtspunkte aber gibt es allerdings keine treffendere Weise, das Geheimnis unserem Geiste klar vorzustellen, als den Gegensatz hervorzuheben, der zwischen der Niedrigkeit des Menschen, seiner Armut und Gebrechlichkeit, und der Majestät Gottes besteht. Es mag sogar fraglich erscheinen, ob die Schrift die Menschwerdung Christi mit ähnlichen Ausdrücken geschildert hätte, wenn Christus in verklärter Menschengestalt erschienen wäre. Jedenfalls wären dann die Worte nicht so bezeichnend, nicht so geeignet gewesen, das Geheimnis dem menschlichen Geiste zu erklären.

Den oben ausgesprochenen Gedanken streift schon Theodoret z. St.: ‚*in similitudine hominum factus et habitu inventus ut homo:* De Deo verbo haec dicit, quod cum Deus esset, Deus non visus fuerit, cum humanam naturam induisset. Wie aber auch die Väter bei ihren ans Volk gerichteten Erklärungen von den tiefern theologischen Begriffen nichts preisgaben, dafür liefert Chrysostomus einen schönen Beleg zum V. 9 ‚*propter quod et Deus exaltavit illum*: Haec, dic mihi, gloria est? Ergo antequam homines facti essent, antequam angeli, antequam archangeli, non erat in gloria. Etenim si haec ea gloria est (die göttliche Glorie), quae superat omnem gloriam, certe tametsi in gloria erat, at saltem in minore quam nunc sit. Huc igitur spectans et ob hanc causam ut gloriam assequeretur, omnia condidit, non autem bonitate adductus, sed indigus gloriae, quae a nobis proficisceretur. Videtis amentiam? Videtis impietatem?‘

5. Es finden sich endlich noch einige Ausdrücke bei den Vätern, welche die soeben beleuchtete Schwierigkeit zu vermehren scheinen, gegnerischerseits aber nicht weiter ausgebeutet werden. Wir heben als typische Belege nur zwei hervor. Chrysostomus bemerkt bei der Ausführung seines oben berührten Vergleiches (hom. 7 z. St.): ‚non timuit, ne quis sibi *naturam* aut dignitatem eriperet; quamobrem illam etiam deposuit, *non dubitans se recepturum;* atque abscondit non ideo minorem se fieri arbitratus‘. Und Theodoret gebraucht bei Erklärung des V. 9 unserer Stelle eine ähnliche verfängliche Ausdrucksweise: ‚Non ergo

accepit *quae prius non habebat*, sed accepit ut homo, quae habebat ut Deus' (nämlich den Namen: Sohn Gottes). ,Hic ergo hoc etiam dicit, quod cum seipsum humiliavit, non solum non perdiderit, quod habebat ut Deus, *sed hoc acceperit etiam ut homo*'. Es liegt in solchen Worten ein sichtbarer Anschluss an den ganzen Gedankengang der paulinischen Stelle vor, welcher erst mit V. 9 (*propter quod* etc.) zum entsprechenden Abschluss gelangt. Es scheint damit angedeutet zu sein, dass Christus gerade jenes abgelegt habe (V. 7), was ihm durch den Vater als Belohnung (V. 9) wiedergegeben wurde. Ist nun in V. 9 ff. offenkundig von der Herrlichkeit des Namens die Rede, welche Christus auch als Mensch zutheil geworden, wird dann nicht der Schluss erlaubt sein, dass auch in V. 4. 5 die aequalitas Dei nichts anderes sei als die Gottherrlichkeit, die Christus auch als Mensch hätte annehmen können? Die Stelle des hl. Chrysostomus nun findet ihre befriedigende Erklärung gemäß der im Vorhergehenden vertieften theologischen Auffassung. In derselben Weise, wie gesagt wird, dass Christus in der Menschwerdung seine göttliche Natur und Würde abgelegt hat, eben weil und sofern er die niedrige, aller menschlichen Herrlichkeit entblößte Knechtsgestalt angenommen, kann auch ganz zutreffend umgekehrt behauptet werden, Christus habe in seiner Verherrlichung die Gottheit und Würde wiedererlangt, insofern Er, der immer Gott blieb, nicht mehr in jener der göttlichen Herrlichkeit entgegengesetzten, dieselbe unseren Augen verhüllenden Gestalt erscheint.

Die Worte Theodorets bedürfen einer gesonderten Betrachtung. Christus hat nach seiner Demüthigung im Kreuzestode und als Lohn derselben auch als Mensch empfangen, was er als Gott hatte. Wir wissen aber, dass Christus auch als Mensch und zwar im ersten Augenblicke der Incarnation den Namen Sohn Gottes hatte. Er hat desselben, ebenso wie der göttlichen Würde, in seinem irdischen Leben nur insofern entbehrt, als er vor den Menschen als Knecht, als einfacher, jeder Macht und Herrlichkeit entblößter Mensch erschienen ist, dem statt der gebürenden Anbetung Schmach und Erniedrigung zutheil geworden. Als Mensch hat er aber sodann auch den Namen Sohn Gottes wiedererhalten, als und insofern ihm vom Vater die allgemeine Anerkennung dieses Namens gewährt wurde. Der hl. Thomas z. St. löst sich die Schwierigkeit, welche daraus entsteht, dass der Text die Verleihung des göttlichen

Namens erst nach dem Leiden und als Preis desselben erwähnt, folgendermaßen: ‚Non ergo aeterna generatio, nec incarnatio est praemium passionis Christi, quia praecedunt. Sed dicendum est, quod in sacra scriptura dicitur aliquid fieri, quando innotescit. Donavit ergo i. e. fecit manifestum mundo, quod hoc nomen habet‘. Wir können dieses schärfer so formulieren. Der Terminus *nomen* bedeutet ja in V. 9 direct und formell das Bekanntwerden, die passive Anerkennung der dem Menschen Christus eigenen göttlichen Würde, wie aus dem exegetischen Zusatz (V. 10. 11) klar sich ergibt: *ut in nomine Jesu omne genu flectatur etc.*

6. Aus allem bisher Gesagten ergibt sich nun, wie wir glauben, mit Bestimmtheit, dass die bis auf unsere Tage in den katholischen theologischen Schulen allgemein verbreitete, oben in ihren wesentlichen Momenten charakterisierte Auslegung nichts anderes ist als die getreue Wiedergabe der übereinstimmenden Vätererklärung, sowohl in der lateinischen als in der griechischen Kirche.

Wir halten an dieser Behauptung solange fest, als nicht eine ganz unzweideutige Väterstelle mit anderer Auslegung vorgebracht wird. Selbst der unbekannte Verfasser des dem hl. Hieronymus zugeschriebenen Commentars[1]) behauptet nicht, was man ihm unterschieben möchte, dass die durch exinanivit ausgedrückte Verdemüthigung sich auf Christus seiner menschlichen Natur nach beziehe. Wenn er sich überhaupt in Gegensatz zu den ‚vielen‘ stellt, welche die Stelle ‚*secundum divinitatem,* secundum formam videlicet, secundum quam aequam aequalitatem Dei non rapinam usurpaverit, quam naturaliter possidebat‘ verstehen, so thut er dies nur, weil er die Verdemüthigung vielmehr auf die Ehre als auf die Natur beziehen möchte: ‚et exinanivit se non *substantiam* evacuans, sed *honorem* declinans, formam servi i. e. naturam hominis induendo. Eine vollkommene Beruhigung aber bezüglich der in der Kirche traditionellen Erklärung unserer Stelle kann, als unus instar omnium, Cyrill v. Alexandrien, der Vorkämpfer gegen den Nestorianismus, gewähren. ‚Unter sämmtlichen Kirchenvätern aber wird es außer Augustinus keinen geben, dessen Schriften in solchem Umfange durch den Mund all-

---

[1]) Migne L. XXX c. 845.

gemeiner Concilien von der ganzen Kirche als Glaubensregel angenommen wurden'[1]). Man braucht nur einige Stellen des Kirchenvaters zu lesen, um seine die gewöhnliche Interpretation einschließende Auffassung kennen zu lernen. ,*Σύνες ὅπως τὸν ἐν μορφῇ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ὑπάρχοντα Θεὸν λόγον οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσασθαί φησιν τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ. Ἔχων γὰρ τὸ εἶναι κατὰ φύσιν ἐν ἰσότητι τοῦ Πατρὸς κεκένωκεν ἑαυτὸν κτλ.*'[2]).

Mit vollem Recht bemerkt Simar: ,Die oben kurz angedeutete Erklärung ist, was die dogmatische Seite betrifft, die in der Kirche traditionelle'[3]). Welche Verpflichtung ein so allgemeiner Väterconsens bezüglich einer eminent dogmatischen Stelle dem katholischen Exegeten auferlegt, braucht nicht betont zu werden. Wir begreifen daraus, wie Velasquez nur mit sichtlicher Beklommenheit seine eigene neue Erklärung vorzubringen wagt. ,Dicerem confidentius expositionem meam, si aliquem indubitatum praeter me auctorem eius reperissem; nunc autem ea lege dicam ut lectori ipsam non tam praejudicatam, quam judicandam et, ut dixit nescio quis, magis audiendam quam auscultandam tradere velim[4]'). Es gereicht ihm zu sehr begreiflicher Genugthuung, neben dem Ansehen einiger Gelehrten seiner Zeit den Schutz eines hohen Kirchenfürsten anzurufen: ,ut ad sacram anchoram pro huius explicationis fulcimento confugiam, adfuit mihi Salmanticae adestque modo egregius ipsius protector atque propugnator Illustrissimus D. D. August. Antolinez, e primario Bibliorum primum interprete, et sacrae subinde Theologiae summo apud Salmaticenses antecessore, magno nunc Christianae disciplinae bono et rei literariae ornamento, Compostellanae Ecclesiae Archiepiscopus'[5]). Wir begreifen ferner, daſs in den classischen Com-

[1]) Bardenhewer, Patrologie S. 336.

[2]) Migne G. 76 c. 1308 de recta fide ad reg. vgl. auch die unten angeführte Stelle.

[3]) Die Theologie des hl. Paulus 2. Aufl. S. 151.

[4]) L. c. p. 359.

[5]) L. c. p. 363. Es ist wohl zu beachten, daſs Velasquez seine Ansicht nur als einen Versuch darstellt, dem er nur sehr bedingt Eingang verschaffen will: ,non enim certam demonstrationis rationem verba nostra habere volumus; sed ita quaerendo nos exercemus. Quodsi *nostra suspicio* viris doctis et in Scriptura exercitatis probabitur, operae

mentaren von Estius und Justiniani eine ähnliche Erklärung nicht einmal als bekannt oder der Erörterung würdig angeführt wird. Von einem früheren ähnlichen Versuch des Sonderlings Ambrosius Catharinus, die Tradition in der Auslegung unserer Stelle zu verlassen, werden wir am besten wohl keine Erwähnung thun. Seine rationalistisch verwässerte Erklärung würde unseres Erachtens unvermeidlich selbst die Beweiskraft unserer Stelle für die Gottheit Christi preisgeben. Es erklärt sich endlich, warum der Versuch Velasquez', die Erklärung unserer Stelle in neue Bahnen zu lenken, gänzlich erfolglos geblieben, und die traditionelle Auslegung auch namentlich in den dogmatischen Lehrbüchern bis auf unsere Zeit die allein herrschende geblieben ist. Wir verweisen nur auf einige bekanntere: Kleutgen, Theologie d. Vorzeit III S. 9. 28; Franzelin, De verb. inc. thes. XVI n. 2°; Stentrup, De Verbo incarn. p. 248. 171; Hurter, Comp.[8] II p. 373; Simar, Lehrb. d. Dogm.[3] S. 379; Jos. Mendive, De Deo Redemptore p. 29; neuestens noch besonders ausführlich Gutberlet, Dogm. Theol. VII S. 343.

Dieselbe Auffassung tritt ganz spontan als die allgemein giltige in einer Ausführung des hl. Vaters in der letzten Encyklika de unitate ecclesiae hervor, indem das exinanivit schlechthin mit dem Erscheinen Christi aus der Unsichtbarkeit in der den Sinnen zugänglichen Existenz, mit dem Annehmen der menschlichen Natur gleichgestellt wird. ‚Sed perspicuum est, nihil inter homines communicari, nisi per externas res, quae sensibus percipiuntur, posse. Hac de causa humanam naturam assumpsit Dei filius, *qui cum in forma Dei esset . . semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus:* atque ita in terris agens doctrinam suam suarumque praecepta legum hominibus colloquendo tradidit'[1]).

7. Nun wird uns freilich versichert, daſs auch in der neuen Auslegung unsere Stelle ein durchaus beweiskräftiges Zeugnis für das katholische Dogma der beiden Naturen in Christo enthalte. Allein, so entgegnen wir, sie wird jener Prägnanz ent-

---

pretium tulero; sin minus, ipsorum ingenia ad meliora investiganda excitasse contentus ero.'

[1]) Epistola encyclica: de unitate Ecclesiae. Herder 1896 p. 9.

kleidet, wodurch sie wie die parallele Stelle Joh. 1, 14 (*et verbum caro factum est*) geradezu zu einem Eckstein des christologischen Gebäudes wird. Alle Texte, in welchen Göttliches und Menschliches von Christo ausgesagt wird, dienen zum Beweise der beiden Naturen in Christo. Es gibt aber nur wenige Stellen, in welchen direct das Factum der Vereinigung beider Naturen, oder besser der Vorgang der Annahme der menschlichen Natur seitens des Wortes, das Entstehen der ontologica unitas des Gottmenschen dargestellt wird. Zu diesen werden von jeher als die erhabensten Joh. 1, 14 und Phil. 2, 7 gerechnet. Schon Cyrill von Alex. stellt die beiden Stellen in schöner Harmonie zusammen: ‚Quonam igitur pacto *in carne factum fuisse verbum* dicamus . . sapientissimus Paulus mysterii ipsius dispensator evangelicaeque praedicationis minister declarat dicens: *Hoc sentite* etc.‘[1]) Franzelin folgt mit Recht seinen Spuren. Hier vor allem, an den Tiefquellen des geoffenbarten Wortes, sollen wir gläubig schöpfen und unsere immer unvollkommen und mangelhaft bleibende Erkenntnis des größten Geheimnisses unserer Religion nach bestem Können weiter fördern. Phil. 2, 7 hat noch einen gewissen Vorzug vor der Stelle Joh. 1, 14, bei deren Verlesung jedes gläubige Knie sich beugt. Die Einheit der Person Christi in den zwei Naturen wird insofern mit noch unwiderstehlicherer Kraft gelehrt, als der Apostel von dem historischen Christus (V. 5 *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) ausgehend, zu seiner vorzeitlichen Existenz zurückkehrend, die in der Zeit vollzogene Vereinigung der menschlichen Natur mit der einen göttlichen Person schildert. Diese Vereinigung wird uns sodann durch einen Ausdruck (*seipsum exinanivit*) dargestellt, der für uns fast den einzigen Lichtstrahl enthält, um in das Geheimnis etwas tiefer eindringen zu können, indem er eine wichtige Wahrheit, die ethische Bedeutung des Geheimnisses, enthüllt. Wird es erlaubt sein, auch nur das geringste Theilchen, den geringsten Zug in diesem erhabenen geheimnisvollen Apostelworte preiszugeben? Ist es nicht die Pflicht des katholischen Exegeten und Dogmatikers, alle auch scheinbar unbedeutenden Züge umso eifersüchtiger zu wahren, als unser Verständnis des Geheimnisses trotz aller menschlichen Anstrengung nur immer Stückwerk bleiben wird?

---

[1]) Migne gr. LXXV c. 1262. Quod unus sit Christus.

Es scheint durchaus angebracht, uns diese Pflicht mit Rücksicht auf die dem katholischen Exegeten auferlegte Interpretationsnorm in dogmatischen Stellen noch eindringlicher zum Bewusstsein zu bringen. Wir bemerkten schon oben, dass die Phrase *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo* eine geschlossene Aussage für sich bildet. Nun aber finden wir volle Übereinstimmung der Väter darin, dass sie das aequalem esse Deo von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater oder doch von der wesentlichen göttlichen Herrlichkeit verstehen, woraus unmittelbar die göttliche Natur des Sohnes sich ergibt. Es kann uns deshalb nicht gestattet sein, so meinen wir, von dieser Auslegung abzugehen, indem wir die aequalitas Dei von einer immerhin endlichen Herrlichkeit deuten. Es kommt hinzu, dass, wie wir soeben bemerkt haben, durch die übereinstimmende Erklärung der Väter, neben dem Factum der Menschwerdung, noch die überaus wichtige und ohne Zweifel dogmatische Wahrheit herausgestellt wird, dass die Menschwerdung selbst im wahren Sinne eine Erniedrigung, eine Entäußerung des Sohnes war. Diese Wahrheit wird durch die gegnerische Auslegung ganz verflüchtigt und aufgegeben. Wir müssen noch hinzufügen, dass wir uns der Verpflichtung, von jener traditionellen Erklärung nicht abzugehen, auch dann bewusst bleiben müssten, wenn es sich hätte darthun lassen, dass die griechischen Väter wesentlich von den lateinischen abwichen. Wir stünden dann eben vor der Thatsache, dass aus einem Text die lateinischen Väter, die ganze theologische Schule, kurz die lateinische Kirche, eine wichtige dogmatische Wahrheit ableitet, welche die griechische nur nicht ausdrücklich behoben und verwertet hat. Es kann aber unseres Erachtens keinem Zweifel unterliegen, dass auch in einem solchen Falle der Väterconsens für den katholischen Exegeten eine bindende Norm bildet.

Indessen, und hierin liegt der ganze Ernst der Sache, kann man bei näherer Prüfung die oben ausgesprochene Zuversicht bezüglich der Beweiskraft unserer Stelle, nicht vollkommen theilen. Wir sehen hier von Ambrosius Catharinus ab, dessen Erklärung jedem Unbefangenen die schwersten Bedenken erwecken wird. In unserer Zeit und in gläubigen Kreisen, in denen ein wahrer geläuterter Gottesbegriff als heiliges Gut gewahrt wird, mag ja die indirecte, in der bekämpften Ansicht nothwendig werdende Argumentation: ‚a) dass Paulus nichts Lobenswertes noch Nachahmungs-

würdiges, sondern etwas Blasphemisches von Christus aussagen würde mit den Worten: er hat die Gottgleichheit nicht an sich reißen wollen, und b) dass Paulus Christo nicht die ‚göttliche Existenzweise‘ zusprechen konnte, wenn er nicht wirklich Gott war‘, von Bedeutung und Erfolg sein. Aber man versetze sich in die Zeit der die Kirche bedrängenden und mit den Waffen der heidnischen Philosophie bekämpfenden christologischen Irrlehrer. Würden damals solche Argumente ausgereicht haben? Wäre die Stelle Phil. 2, 7 ein so unerschütterliches Bollwerk des christlichen Glaubens gewesen, wie sie sich im Kampfe der Väter mit den Irrlehrern erwiesen hat? Jede Erhöhung Christi über die menschliche Natur, jede Verherrlichung desselben, ja auch eine ‚göttliche Existenzweise‘ und ‚Gottherrlichkeit‘ hätte man schließlich zugegeben, so lange man nur nicht genöthigt worden wäre, die Gleichheit mit dem einen wahren Gott, die eine wahre Gottesnatur, oder auch die wahre untheilbare göttliche Majestät in Christo anzuerkennen. Und auch in unsern Tagen wird es rationalistischen Geistern gegenüber schwer möglich sein, unter Zugrundelegung der obigen den Sinn des Apostels durchwegs abschwächenden Formeln, den Beweis zu führen, dass Paulus schon den klaren Begriff des einen Christus in göttlicher und menschlicher Natur des wahren und vollkommenen Gottmenschen in seinem Geiste getragen habe. Anstatt also, wie es wohl gut gemeint ist, durch solche neue Erklärungsversuche den rationalistischen Einwendungen den Boden zu entziehen, wird ihnen vielmehr freierer Spielraum gewährt[1]).

Wir mussten bei der Beleuchtung der Väterauslegung etwas länger verweilen, um den Versuch zurückzuweisen, auf Grund einer dogmatischen Verdunkelung des wesentlichen Gegensatzes beider Erklärungen einen Keil in die übereinstimmende Vätertradition zu treiben und so die dem Alterthume unbekannte Erklärung unter der Flagge der ältesten und insbesondere der griechischen Väter segeln zu lassen. Im folgenden sollen nun mit schematischer Kürze die auf beiden Seiten geltend gemachten exegetischen Beweise vorgeführt werden.

---

[1]) Diese Bedenken treffen allerdings nicht so sehr die speciell von Velasquez festgehaltene Auffassung, wonach die *forma Dei* (s. oben S. 277) im Anschluss an die Väter klar und bestimmt von der göttlichen Natur gedeutet wird. Anders verhält es sich aber, wenn man im Interesse der neuen bevorzugten Erklärung den Ausdruck *forma Dei* abschwächt und mit ‚göttliche Existenzweise‘ wiedergibt.



B. Gründe für die Erklärung des Velasquez.

8. Dieselben lassen sich passend in zwei Classen scheiden, von denen die erste dem entferntern und nächsten Contert unserer Stelle entnommen ist.

a) Schon Velasquez[1]) macht darauf aufmerksam, dass der Apostel den Gottmenschen ‚Christus Jesus' als Beispiel der Demuth den Philippern vor Augen stelle, also auch die Worte *non rapinam arbitratus est* nicht auf das göttliche Wort vor der Incarnation beziehe. Als ob die Betrachtung nicht sehr wohl von dem historischen Christus zu dessen ewiger Existenz vor der Zeit aufsteigen könne und thatsächlich an vielen Stellen der Schrift aufsteige (vgl. Joh. 1, 15).

b) Zwei andere und sehr eigenthümliche Argumente wurden neuestens eingeführt[2]). Es lasse sich nur in der neuen Auffassung erklären, dass der Apostel die Erhöhung Christi (V. 9 ff. *propter quod et Deus exaltavit illum*) als eine Vergeltung hinstelle; was doch ein menschliches frei geübtes Tugendwerk voraussetze. Geht denn nicht, so fragen wir, auch gemäß der traditionellen Auslegung ein freies Tugendwerk Christi unmittelbar voraus, nämlich seine Demüthigung im Kreuzestode (V. 8)? Und wenn wir auch die Partikel *διό* nicht bloß auf das kurz Vorhergehende, sondern auf die ganze Periode von V. 6 an beziehen, was wir keineswegs abzulehnen genöthigt sind, bedeutet denn *διό* (propter quod) so stricte das Verhältnis des Verdienstes, dass es nicht auch sehr wohl jene großartige Convenienz andeuten kann, welche in der dem zur Menschennatur sich entäußernden Gottessohne verliehenen Erhöhung liegt?

c) Ferner sollen die Aoriste *οὐχ ἡγήσατο* (*non arbitratus est*), *ἐκένωσεν* (*exinanivit*) die einmalige geschichtliche That besagen, welche aber, sofern sie in die göttliche Natur Christi verlegt werde, nur als Beschluss, einen solchen Zustand anzunehmen, gedacht werden könne. Nun könne aber dieser Rathschluss, welcher natürlich auch allen drei göttlichen Personen gemeinsam ist, wohl als Liebesthat Gottes, nicht aber als Tugendbeispiel der Demuth betrachtet werden. Wir geben zu, dass der Aorist *ἐκένωσεν* (*exinanivit*) einen einmaligen geschichtlichen Vorgang be-

[1]) L. c. p. 362.
[2]) Dſ. Ztſchr. 1896 S. 464 f.

zeichnet, und es scheint uns auch, wenigstens bei Annahme der sog. ‚griechischen‘ Erklärungsform, richtiger, den Aorist *οὐχ ἡγήσατο* ebenso aufzufassen, was, wie wir schon oben angedeutet haben, mit der traditionellen Auslegung wohl übereinkommt. Aber der durch *exinanivit* bezeichnete Vorgang ist weder der Beschluss der Menschwerdung, noch ein Act der drei göttlichen Personen. Es wird vielmehr die dem Sohne ganz allein eigene Annahme der menschlichen Natur bezeichnet, also ein in der Zeit der zweiten göttlichen Person zugekommenes Sichverhalten, welches der Dogmatiker allerdings nicht als Act, sondern als functio (virtus) hypostatica auffasst. Warum soll nun diese Annahme der menschlichen Natur seitens der zweiten göttlichen Person nicht als Tugendbeispiel hingestellt werden können? Vielleicht weil die göttliche Natur der Demuth nicht fähig ist? Wird es nöthig sein, an dieser Stelle ein solches Missverständnis aufzuhellen? Wir verzichten darauf und verweisen auf die allgemeine praedicatio ecclesiastica, die kein erhabeneres Demuthsmotiv kennt als die Menschwerdung des Sohnes Gottes als solche. Man denke an die Betrachtung der zweiten Exercitienwoche de incarnatione, deren Frucht vor allem die Demuth sein soll. Und nehmen wir einmal an, dass wenigstens durch das Wort *non arbitratus est* ein Act der göttlichen Natur bezeichnet werde, der allen drei Personen gemeinsam ist, also etwa der Beschluss, die menschliche Natur anzunehmen, so kehrt die Frage wieder, warum sollte dieser Act nicht als ein Beispiel der Demuth betrachtet werden können? Etwa deshalb, weil der göttliche Act in vielen Momenten von dem durch den Menschen zu leistenden Tugendact sich unterscheidet? Aber wie konnte denn Christus sagen: ‚Seid also ihr vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist‘ (Mt. 5, 48)? Und hat nicht der Apostel, wie um einem solchen Missverständnis vorzubeugen, einen wohl überlegten Ausdruck gebraucht: *τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, ein Ausdruck, der nicht vollkommen wiedergegeben wird durch die Übersetzung: ‚so sollet ihr gesinnt sein, wie auch Christus Jesus gesinnt war‘?

d) Als Parallele zu unserer Stelle wird 2 Cor. 8, 9 angeführt: *Scitis enim gratiam Dni N. J. Chi, quoniam propter vos egenus factus est, cum esset dives, ut illius inopia vos divites essetis.* Als ob nicht auch diese Stelle jene von uns bekämpfte Herabminderung des apostolischen Gedankens sowohl

nach ihrem Wortlaute als insbesondere nach der Erklärung mancher Väter gänzlich ablehne. In Heb. 12, 2 will man sodann den Gedanken finden, welchen man Phil. 2, 7 unterschiebt: ‚Der anstatt der vor ihm liegenden Freude das Kreuz ertrug, ohne der Schmach zu achten, und (so) sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat‘. Aber womit ist denn auch nur angedeutet, dass die vor Christus liegende, ihm ‚freistehende‘ Freude, die ‚Gottherrlichkeit‘ oder ‚göttliche Existenzweise‘ sei, welche Er als Mensch hätte annehmen können, und nicht vielmehr irdische Macht und Herrlichkeit, mit deren Trugbild der Versucher an ihn herangetreten war. Ich glaube, dass im ganzen N. T. der Gedanke formell nirgends vorkommt, wonach es Christus als besonderes Verdienst angerechnet wird, auf jene seiner menschlichen Natur gebürende Verklärung verzichtet zu haben. Die Evangelisten und die Apostel predigen nur einen Christus, der als Mensch alle irdischen Güter und Freuden verschmäht und statt deren Armut, Leiden und Kreuz gewählt hat.

e) In der hergebrachten Erklärung soll nicht so passend der Parallelismus gewahrt werden können, in welchem unsere Periode offenbar mit V. 4: *non quae sua sunt singuli considerantes, sed (et) ea, quae aliorum* steht. Zunächst ist zu bemerken, dass die genaue Durchführung der Parallelen bei dem beweglichen, alle Dämme der äußeren Form oft durchbrechenden Geiste des Apostels immer etwas Missliches ist. So wird zB. gerade hier der zweite Theil der Parallele, die vom Apostel empfohlene Sorge für das Wohl der andern nirgends formell in dem vorgeführten Beispiel Christi zum Ausdruck gebracht, wiewohl nicht im geringsten daran zu zweifeln ist, dass der Gedanke dem Apostel beim Beginne seiner Worte V. 5 ff. vorgeschwebt hat (vgl. 2 Cor. 8, 9). Dem Parallelismus also lässt sich nur eine sehr schwache Beweiskraft zuerkennen. Es kommt aber hinzu, dass eine gewisse Form der traditionellen Auslegung, welche wir schon als die specifisch ‚griechische‘ kennen gelernt haben, ebenso genau und besser die Parallele wahrt als die neue Erklärung.

9. Wir kommen zur zweiten Classe der exegetischen Gründe, welche von den einzelnen Ausdrücken hergeleitet sind. a) Das Wort μορφή in den beiden correspondierenden Formeln μορφὴ θεοῦ und μορφὴ δούλου soll durchaus nicht gleichbedeutend sein mit οὐσία oder φύσις oder ‚forma metaphysica‘ (Franzelin

de Verbo incarn. p. 300). Diese Bedeutung sei sprachlich gar nicht nachweisbar. Die griechischen Väter hätten es nicht mit οὐσία gleichgesetzt, und Chrysostomus beispielsweise habe aus μορφή die οὐσία gefolgert. Es bedeute vielmehr die ‚Daseinsweise, Existenzweise'. Dies alles zielt dahin, unter der μορφὴ δούλου nicht direct die Natur des Knechtes (Menschen) anerkennen und so dasjenige zugestehen zu müssen, was wie wir sehen werden, den ausschlaggebenden Beweisgrund der traditionellen Erklärung bildet: die ‚Entäußerung' Christi bestehe eben zunächst und an sich in der Annahme der menschlichen Natur, μορφὴν δούλου λαβών. Was zunächst die griechischen Väter betrifft, so braucht man nur die Homilien des hl. Chrysostomus zu lesen, um sich vom Gegentheil zu überzeugen. Mit den hierhergehörigen Worten des hl. Chrysostomus οὐκ ἔστι δέ, ἄλλης οὐσίας ὄντα, τὴν ἄλλης μορφὴν ἔχειν will dieser durchaus keine Argumentation vorbringen, sondern nur seinen Zuhörern das seltenere μορφή durch das geläufigere οὐσία erklären. Übrigens kann man ja philosophisch etwa einen Unterschied anerkennen, aber keineswegs denjenigen, welcher durch den gewählten Ausdruck ‚Existenzweise' eingeführt werden soll, nämlich, wie es allen Anschein hat, eine ‚Existenzweise', die im Gegensatz steht zur ‚Erscheinungsweise eines dienenden, unterthänigen Wesens', welche man sonst mit ‚Glorie oder Herrlichkeit' Gottes zu bezeichnen pflegt. Welch sonderbare theosophische Anschauung verräth es zudem, die Majestät Gottes eine ‚Existenzweise' Gottes zu nennen? Wir werden auf den Wert der beiden Formeln bei der positiven Argumentation für die traditionelle Auslegung zurückkommen müssen. Was schließlich die sprachliche Bezeugung des Wortes μορφή als gleichbedeutend mit der einem concreten Dinge eigenen Wesenheit (forma metaphysica) angeht, so hat schon Lightfoot[1]) dieselbe ausführlich, von den großen griechischen Philosophen ausgehend, bis zu Plutarch, den Neuplatonikern und Philo nachgewiesen. Er schließt mit Recht, dass solche allgemein giltige Begriffe und Termini schließlich Gemeingut des Volkes werden, und dass es somit nicht einmal nothwendig ist, anzunehmen, Paulus habe seine Ausdrucksweise der philosophischen Terminologie entlehnt. Dass aber, da vom Sohne die Rede ist, gerade der Terminus μορφή gewählt wurde, wird man sehr richtig, der phi-

[1]) ‚Saint Paul's Epistle to the Philippians 1894 p. 127 sqq.

losophischen Bedeutung des Wortes entsprechend und den lateinischen und manchen griechischen Vätern folgend, aus dem bekannten innertrinitarischen Verhältnis des Wortes zum Urgrund der Gottheit erklären. Die Sache kommt später wieder zur Sprache.

b) Man hat sehr viel an dem τὸ εἶναι ἴσα θεῷ herumgeklügelt. Es soll nicht die Gleichwesenheit des Sohnes mit dem Vater bedeuten, sondern ‚die gleiche Gottherrlichkeit, genauer: das Existieren nach der Weise, in welcher Gott existiert, welches der Menschgewordene in seinem irdischen Leben der menschlichen Natur nach nicht besaß'. Die hier zu Grunde liegende Begriffsverwechslung ist oben schon aufgedeckt worden. Insofern aber durch Betonung des Adverbiums ἴσα (nicht ἴσον) angedeutet wird, es sei nicht von einem wirklichen Gleichsein, von der Gleichwesenheit die Rede, so ist dies gänzlich hinfällig. Gleichsein bedeutet immer die Wesensgleichheit, gleichviel, ob man das ‚gleich' adverbial oder adjectivisch faſst. Jedenfalls aber wäre der Ausdruck schwer erklärlich und kaum zulässig, wenn es sich um die Herrlichkeit handeln würde, welche der Gottmensch seiner menschlichen Natur nach hätte haben können, sofern man nicht die oben gerügte Verwechslung platzgreifen läſst. Velasquez will die Möglichkeit, daſs die menschliche Verherrlichung Christi eine aequalitas Dei genannt werde, welches letztere ihm als eine Schwierigkeit gegen seine Erklärung erscheint, mit Apok. 5, 12 *dignus est Agnus qui occisus est, accipere virtutem et divinitatem* darthun[1]). Die Stelle läſst sich indes sehr wohl erklären, ohne jene Folgerung zugeben zu müssen.

c) Der Ausdruck οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο soll, weil die Substantiva auf μός zunächst eine Handlung besagen, jedenfalls einen bessern und richtigern Sinn geben, wenn man ἁρπαγμός als ‚Gegenstand des eigenmächtigen Ansichreiſsens' auffaſst. Der ‚bessere' Sinn sei dann folgender: ‚welcher, da er in der Gestalt Gottes existierte (und also Gott war), nicht für einen Gegenstand des eigenmächtigen Ansichreiſsens erachtete die gottgleiche Existenzweise, sondern vielmehr sich derselben entäuſserte, indem er Knechtsgestalt annahm'. Man vergleiche auch hierüber die sehr lehrreiche Abhandlung Lightfoots (l. c. p. 133) und den Commentar z. St. (p. 111). Thatsache ist, daſs kein einziger

---

[1]) L. c p. 361.

griechischer Erklärer das Wort ἁρπαγμός in diesem Sinne gedeutet hat. Übrigens beruht die Alternative, welche uns hier stillschweigend zwischen ‚Raub‘ als der der gewöhnlichen Erklärung wesentlichen Deutung und ‚Beute‘ (das zu Raubende) aufgedrängt werden soll, auf der Unkenntnis der verschiedenen Bedeutungen, welche dieses Wort haben kann. Die vielfach schwankenden und in einander greifenden Gestaltungen des Sinnes lassen sich auf fünf hauptsächliche zurückführen: 1) ‚Rauben‘ als Handlung, in welchem Sinne gerade ἁρπαγμός durch einige Beispiele der Profanliteratur belegt ist. 2) Der Act des Raubens kann als andauernd gedacht werden, und so geht die Bedeutung unvermerkt über zu dem etwas modificierten ‚Anmaßung, Usurpation‘. Man sieht ein, dass dieser Sinn der ursprünglichen transitiven Bedeutung des ἁρπαγμός am nächsten kommt. Die lateinische Auffassung *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo* ließe sich aber sehr wohl in dieser Deutung verstehen: er hat es nicht als Anmaßung erachtet, Gott gleich zu sein. Etwas Ähnliches begegnete uns oben in der Hilariusstelle zu Ps. 118 V. 107. 3) ‚Raub‘ oder der geraubte Gegenstand, wie gewöhnlich die Übersetzung der Vulgata *rapina* aufgefasst wird. 4) ‚Preis‘ oder hohes Gut, an welchem man mit ganzem Herzen hängt, das man nicht lassen will. Besonders in Verbindung mit ἡγεῖσθαι oder ποιεῖσθαι steht ἅρπαγμα und bei späteren Schriftstellern auch ἁρπαγμός in der Bedeutung von ‚ein hochgeschätztes Gut, ein unerwarteter Gewinn‘[1]). Dass man aber auch ἁρπαγμός schon für die Zeit Paulus' diesen Sinn beimessen kann, ergibt sich aus andern Beispielen, in welchen die Endung μα und μός indifferent erscheinen, zB. φραγμός und φράγμα. Diesen Sinn nun gibt Theodoret klar wieder, wenn er unsere Stelle paraphrasiert: non hoc *magnum* existimavit (esse natura Deum). 5) Mit dem letztgenannten Sinne ist dann eng verbunden die Bedeutung ‚ein begehrenswertes Gut, Beute‘. Man sieht, die Differenzierung der beiden letzten Bedeutungen ergibt sich aus der naheliegenden Verschiedenheit, ob man ein Gut als schon ergriffen oder noch zu ergreifen betrachtet. Welche Bedeutung nun an unserer Stelle die wahrscheinlichere sei, wird später

[1]) Vgl. Lightfoot l. c. p. 111: ‚with such verbs as ἡγεῖσθαι, ποιεῖσθαι, νομίζειν it is employed like, ἕρμαιον, εὕρημα to denote ‚a highly-prized possession, an unexspected gain‘. Siehe auch Expositor 1896 Oct. p. 947 sqq.



zu bestimmen sein. Hier genügt es nachgewiesen zu haben, dass aus der etwaigen Unhaltbarkeit von ‚*rapina* Raub‘ noch lange nicht die Richtigkeit von ‚Beute oder Gegenstand des Ansichraffens‘ sich ergibt.

d) Endlich soll der Ausdruck ἑαυτὸν ἐκένωσεν eine Bestätigung insofern bieten, als er ein doppeltes Object verlangt. Dann aber sei ‚das εἶναι ἴσα θεῷ die gottgleiche Existenzweise oder die äußere Gottherrlichkeit, die Christus auch als Mensch hätte an sich nehmen können, die er aber erst als Belohnung empfangen wollte‘. Wir bemerken zunächst, dass die Behauptung, κενοῦν verlange nothwendig ein doppeltes Object: ‚sich einer Sache entleeren, entäußern‘ in dieser Allgemeinheit nicht aufgestellt werden darf. Selbst Cremer[1]) notiert eine a) relative und b) absolute Bedeutung des Wortes (= ‚auf nichts zurückführen‘) und eine damit verbundene: c) ‚zunichte machen‘, wenn er auch dann im folgenden, was mit seiner Unfähigkeit, gesonderte Begriffe logisch genau auseinanderzuhalten, zusammenhängt, vielfach den angemerkten Unterschied wieder verwischt. Schon Gregor v. Nyssa[2]) hat auf andere paulinische Stellen hingewiesen, in welchen der Gedanke an das Object, dessen man sich entäußert oder entäußert wird, so zurücktritt, dass die absolute Bedeutung vorherrscht. ‚Gloriationem meam nemo exinaniet aut evacuabit, et illud, exinanita est fides, et, ne crux Christi exinaniatur vel evacuetur.‘ Wenn also die lateinische Form der traditionellen Auslegung das *exinanivit* beinahe wie humiliavit deutet, in dem Sinne: ‚er hat sich selbst zunichte gemacht‘, so kann sie mit der eigentlichen Bedeutung von ἐκένωσεν wohl in Einklang gebracht werden. Indessen wir können an der wohl ursprünglichen, relativen Bedeutung von κενοῦν festhalten, ohne die von uns vertheidigte Auslegung aufzugeben. Auffallend ist nur, dass man auf gegnerischer Seite nicht bemerkt, wie gerade diese relative Deutung ihre Spitze gegen die neue Interpretation kehrt. Wie konnte sich denn Christus streng genommen der Herrlichkeit entleeren, entäußern, ‚die er als Mensch an sich hätte nehmen können‘, die er also nicht besaß? Fasst man, um diesem Vorhalt zu entgehen, das κενοῦν als ‚verzichten‘, so gibt man eben auch die strenge, ursprüngliche Bedeutung auf.

---

[1]) Wörterbuch der neutest. Gräcität [8] S. 532.
[2]) Migne G 44 c. 1328.

Wir brauchen nicht wieder darauf aufmerksam zu machen, wie auch hier die dogmatische Verwechslung, die das πρῶτον ψεῦδος der modernen Auslegung bildet, wieder im Spiele ist.

Es erübrigt noch, den positiven Theil unserer Studie, nämlich die Beweisführung zu Gunsten der traditionellen, verbunden mit der directen Widerlegung der entgegenstehenden Erklärung, sowie die Beleuchtung der verschiedenen, in jener hervortretenden accidentellen Gestaltungen, unsern Lesern vorzulegen. Manches bisher Gesagte wird dadurch eine tiefere Begründung und allseitigere Erläuterung erfahren.

Recensionen.

Biblische Studien herausgegeben von Prof. Dr. O. Bardenhewer in München. I. Band: 1. Heft: Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben. Von Prof. Dr. O. Bardenhewer. S. X. 160. 2. Heft: Das Alter des Menschengeschlechtes nach der hl. Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Prof. Dr. P. Schanz. S. XI. 100. 3. Heft: Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe (1, 11—2, 21). Von Prof Dr. J. Belser. S. VI. 149. 4. u. 5. Heft: Die prophetische Inspiration. Biblisch-prophetische Studie von Dr. Franz Leitner. S. IX. 195. Freiburg i. B., Herder 1896.

Das von Prof. Dr. Bardenhewer zur Förderung der biblischen Studien im Sinne der Encyklika Providentissimus Deus begründete literarische Unternehmen erweist sich in dem nunmehr vorliegenden ersten Bande von stattlichem Umfange als durchaus lebenskräftig.

1. Als erste und schönste Gabe bietet uns B. selbst eine reife Frucht seiner mariologischen Studien, eine Geschichte der Deutung des Namens Maria. Genau in dem, was der Titel besagt, liegt die hohe Bedeutsamkeit der Schrift. Mit jener ausgedehnten Literaturkenntnis und Genauigkeit, die den Verfasser der allseitig gerühmten ‚Patrologie‘ kennzeichnen, werden alle bisher vorgebrachten Lösungsversuche aus den zum Theil weit auseinander liegenden Schriften in geschichtlicher Abfolge zusammengestellt. (Ein am Ende beigefügtes Verzeichnis der besprochenen Deutungen des Namens Maria enthält gegen 80 Nummern.) Es schließt sich daran eine eingehende, immer edel gehaltene Kritik der verschiedenen Erklärungen. Von der Anführung einzelner Resultate können wir hier absehen, weil die meisten Literaturblätter bisher darüber Mittheilungen gebracht haben. Es sei nur hervorgehoben, dass B. unter anderem ausführlicher zu begründen sucht, was er schon

1880 im Anschluss an Steininger O. S. B. (ds. Ztschr. S. 387) in Betreff der berühmten Deutung stella maris behauptet hatte, Hieronymus habe nicht stella maris sondern stilla maris geschrieben, woraus dann wahrscheinlich die Abschreiber, geleitet durch die Aussprache von i wie e, stella maris, gemacht hätten. Fast alle Kritiker haben unterdessen dieser Erklärung des Ursprunges jener für die Erbauung so ergiebigen Deutung Beifall gezollt (vgl. die Notiz von P. Heller ds. Ztschr. 1888 S. 752). Wenn indes anfänglich die Redaction ds. Ztschr. einige Vorbehalte äußerte, so lag wohl der Hauptgrund in der überwiegenden Bezeugung der Lesart stella maris durch die Handschriften. B. hält dafür, dass die Autorität der Handschriften in diesem Falle gegen die inneren Gründe nicht aufkommen könne. Hieronymus könne nicht stella geschrieben haben, da im Hebräischen mar niemals ,Stern' bezeichne; dagegen bedeute mar einmal wenigstens im A. Test. ,Tropfen' und sei von Hieronymus selbst (Js. 40, 15) so übersetzt worden.

B. entscheidet sich für die von Schegg, Fürst, Gildemeister befürwortete Herleitung des Namens Maria (Mirjam) aus der Wurzel mara' oder marah, unter Beifügung der Bildungssilbe am. Je nachdem man den letzteren oder ersteren Stamm zu Grunde lege, sei der Name ,entweder mit „widerspenstig" oder „wohlbeleibt" zu übersetzen'. ,Für die Wahl zwischen diesen Übersetzungen kann nur der Sinn und die Bedeutung ausschlaggebend sein. So schwierig es sich nun erwiesen hat, einen Frauennamen von der Bedeutung „widerspenstig" befriedigend zu erklären, so einleuchtend ist es, dass ein Frauenname „wohlbeleibt" d. i. nach der Anschauung der Orientalen „schön" allen berechtigten Anforderungen entspricht' (S. 155). Wollten wir die wesentliche Grundlage dieser Etymologie auch anerkennen, so würden wir doch der an zweiter Stelle von Schegg vorgetragenen Deutung ,die Kräftige oder Hohe' den Vorzug geben, weil einerseits kein Derivatum von mara' nachgewiesen werden kann, das mit der ursprünglichen Bedeutung von Straffsein irgend einen Anklang an den Begriff des Schönen verbände, und weil andererseits wenigstens vermuthlich das aram. mare (ursprünglich = Mann) (vgl. den Eigennamen mamre Gen. 14, 13) einen Übergang zum Begriff der Stärke von dem Stamme mara' ausbezeugt. Ob aber die Grundlage der Erklärung, die unseres Erachtens auch nicht hinreichend beachtet, was B. nachdrücklich betont, es handle sich um die Erklärung des Namens Mirjam, nicht Marjam, dauernd Anklang finden wird? Uns scheint das letzte Wort in dieser Frage noch nicht gesprochen. Sollte nicht vielleicht eine genauere Kenntnis des Ägyptischen, wie bei der Erklärung des Namens

Moses, den richtigen Weg zeigen?[1]) Jedenfalls scheint es uns principiell unzulässig, den Namen nur aus dem Hebräischen, mit Ausschluss des Ägyptischen oder auch der anderen semitischen Dialecte herleiten zu wollen.

2. Prof. Schanz behandelt im 2. Heft mit größerer Ausführlichkeit, aber mit Einhaltung derselben Methode die Frage nach dem ‚Alter des Menschengeschlechtes', welcher er schon in seiner ‚Apologie' 1 Bd (1. u. 2. Aufl.) ein besonderes Capitel gewidmet hat. Das Resultat ist dasselbe: im Hinblicke auf die Ergebnisse der Paläontologie und insbesondere der ältesten Völkergeschichte müsse der Bestand unseres Geschlechtes vor Christus um einiges über die gewöhnliche Annahme erhöht, etwa auf 6000 — 8000 Jahre angeschlagen werden. Hiervon sei die höchste Zahl nicht einmal eine Verdoppelung der Zählung des biblischen Urtextes und eine geringe Überschreitung der Angaben der Septuaginta. Eine solche sei aber angesichts der zweifelhaften Überlieferung der biblischen Zahlen in dreifacher wesentlich abweichender Gestalt und der sich aufdrängenden Unvollständigkeit der biblischen Chronologie durchaus zulässig. Was den letztern Punkt betrifft, so ist es gegenwärtig ja fast allgemein von den Exegeten anerkannt, dass auf eine genaue Bestimmung des Zeitraumes zwischen Adam und Christus auf Grund der chronologischen Angaben der Bibel wegen der bezeichneten Mängel verzichtet werden müsse. Ob es indessen Sch. gelungen ist, die von ihm verlangte Erhöhung der Ziffern hinreichend zu begründen, wollen wir dahingestellt sein lassen. So gerne wir dem gelehrten Verf. in einer Frage, die ja die Principien der biblischen Exegese unangefochten läſst, beipflichten würden, wofern eine wirklich scharfe, durchschlagende Argumentation ihm zu Diensten stände, so müssen wir doch gestehen, dass wir auch nach Prüfung seiner neuesten, mit noch viel reicherem Detail ausgerüsteten Behandlung der Frage ein zustimmendes Urtheil nicht fällen können.

Bedauerlich ist, dass Sch. auch in dieser den ‚Biblischen Studien' einverleibten Schrift, welche doch der allseitigen Verwirklichung der von Leo XIII in seiner Encyklika eingeschärften exegetischen Grundsätze dienen soll, eine Äußerung wiederholt hat, die mit diesen unseres Erachtens kaum in Einklang zu bringen ist. Wir meinen die durch und durch verfängliche Formel, welche Sch. nunmehr seit fast 10 Jahren immer in der gleichen Fassung vorträgt: ‚Es ist sehr wahrscheinlich, dass die heiligen Schriftsteller in profangeschichtlichen wie naturwissenschaftlichen Dingen die Gewähr häufig ihren Quellen überließen' (S. 37). Im nächst-

[1]) Soeben nach Drucklegung des Obigen geht uns ein neuer Erklärungsversuch aus dem Koptischen zu von Dr. A. Schulte: ‚Der Brief an die Römer' Regensburg, Manz, 1897. Anhang S, 267 ff.

liegendem Verstande, daſs nämlich der hl. Schriftsteller seiner eigenen Erzählung ein historisches Factum einfügte, das, insofern es einer menschlichen Quelle entnommen, eben auch irrthümlich sein kann, verstößt die Formel direct gegen die in der Encyklika unzweideutig gelehrte, unbeschränkte Irrthumslosigkeit der Schrift. Geben wir aber auch der miſsverständlichen Äußerung die mildere Deutung, welche Sch. an einer anderen Stelle (Tüb. Qutlsch. 1895 S. 188) im Anschluſs an Loisy vorzutragen scheint, so behält dieselbe immer noch eine Tragweite, die Sch. wohl kaum vollständig übersehen hat, eine Tragweite, welche wiederum die ganze bisherige kirchliche Anschauung, und nicht zum wenigsten die Auffassung der Encyklika über die Unfehlbarkeit des Schriftwortes umzustoßen geeignet ist. Näher auf die Begründung dieser Sätze einzugehen, ist hier nicht der Ort. Es läſst sich aber auch der logische Zusammenhang und die Nothwendigkeit nicht absehen, weshalb Sch. jene Formel im Anschluſs an das über die biblische Chronologie Gesagte wieder vorbringen muſste. Sind die Zahlen uns in dreifacher Form überliefert, ist somit ihre ursprüngliche Gestalt nicht mehr festzustellen, erweisen sich ferner die chronologischen Reihen als unvollständig, was kann dann zur Erklärung dieser Erscheinung die Bemerkung helfen, daſs die hl. Schriftsteller in solchen Dingen die Gewähr ihren Quellen überlassen?

3. Im dritten Heft bietet Prof. Belser eine exegetische Bearbeitung des für die Geschichte und Wirksamkeit des Völkerapostels überaus wichtigen apologetischen Abschnittes des Galaterbriefes (1, 11—2, 21). Es war die Absicht des Verf., manche Punkte, welche in den gewöhnlichen Commentaren naturgemäß nur flüchtig berührt werden, gründlicher zu behandeln. Das kann aber nur von den historischen Partien des bezeichneten Abschnittes gemeint sein, welche sowohl bei Erklärung der Apostelgeschichte als der paulinischen Briefe zur Sprache kommen können. Die Arbeit ist eben aus den Studien des Verf. zur Apostelgeschichte, deren Ergebnisse er in mehreren Artikeln der Tüb. Quartsch. (1895 S. 50 ff. 229 ff. 634 ff. 1896 1 ff.) niedergelegt hat, herausgewachsen. Wir können mit großer Genugthuung unsere rückhaltlose Zustimmung zu den wichtigsten Resultaten seiner Forschung aussprechen. Es ist eine erfreuliche Thatsache, daſs in Betreff der harmonistischen Probleme, welche die evangelischen Berichte unter einander und die Apostelgeschichte im Verhältnis zu den Briefen aufweisen, unter den katholischen Exegeten verschiedener Richtung mehr und mehr wesentliche Übereinstimmung hervortritt. Was das Einzelne betrifft, so möge der geehrte Verf. die Bemerkung gestatten, daſs es in Fällen, wo die Angaben der Schrift sehr unbestimmt sind, besser

sein dürfte, die Gründe für die entgegengesetzten Auffassungen objectiv auseinanderzusetzen, mit mäßiger Befürwortung der eigenen Meinung, als unter ungebürlicher Pressung gewisser dehnbarer Ausdrücke die eigene Anschauung als die allein richtige hinstellen zu wollen. Was erreicht man hierdurch anderes, als dass ein folgender Exeget wiederum das ganze mühsam aufgeführte Gebäude, das schließlich nur auf mehr oder minder berechtigten Vermuthungen ruht, gemäß seiner subjectiven Auffassung, über den Haufen wirft. In manchen sonst vortrefflichen Ausführungen des Verf. vermissen wir diese durch die Natur der Sache gebotene Mäßigung. Dahin rechnen wir vor allem, was B. über die Einfügung der arabischen Reise des Paulus gerade nach Apg. 9, 23, und über die, Apg. 9, 30, berichtete Verabschiedung des Paulus nach Tarsus im Vergleich mit Gal. 1, 22, mit allerdings lebhafter Überzeugung aber mit objectiv unzulänglicher Begründung vorbringt. Fast gewaltthätig mag es scheinen, wenn er zu Gal. 1, 15 die Beziehung des *καλέσας* auf den Act der Bekehrung Pauli bei Damaskus als ‚unmöglich' bezeichnet. Die angedeutete Begründung aus dem Verhältnis von *καλέσας* zu *εὐδόκησεν ἀποκαλύψαι* ist so schwach, die Gründe aber gegen die Beziehung dieser Berufung auf die den früheren Lebensgang des Apostels umfassende göttliche Vorsehung sind so bedeutend, dass Cornely z. St. nicht ohne Berechtigung die von B. bekämpfte Auffassung als selbstverständlich betrachtet. Einen Hauptbeweis für die sog. Nordgalatien-Theorie gründet B. auf Gal. 4, 13 *δι' ἀσθένειαν*, dessen Übersetzung mit *propter* infirmitatem er ohne weiteres als unumstößlich ansieht. Hier sei nur kurz auf die wesentlich abweichende Anschauung des Philologen Blaß verwiesen: Gramm. des neutest. Griechisch S. 129.

Was die rein theologischen Fragen betrifft, so ist die Auslegung des Verf. eher etwas kurz und mager ausgefallen. Über die Art und Weise, wie Paulus zur weiteren Kenntnis der evangelischen Lehren und Thatsachen gelangte, über die psychologische Verfassung des Eiferers für das Gesetz und Bekämpfers der Kirche, über das eigenthümliche rechtliche Verhältnis der Judenchristen zum Gesetz nach dem Apostelconcil ließe sich auf Grund sorgfältiger Prüfung der einschlägigen Texte mehr sagen und müsste das Gesagte wohl auch berichtigt werden. Die wichtigen dogmatischen Excurse, welche die Exegeten gerade an die letzten Verse des 2. Capitels anknüpfen, werden von B. kaum gestreift, vielleicht weil dieselben passender zu den parallelen Stellen des Römerbriefes gezogen werden. Zu dem schwierigen V. 18 des 2. Capitels bringt er nur die eine, zwar von vielen vertretene Erklärung vor, ohne die andere, ebenso gut vertretene und dazu besser begründete auch

nur zu erwähnen. Möge der Verf. es sich nicht verdrießen lassen, in specifisch theologischen Fragen die lateinischen, älteren und neueren Commentare der katholischen Literatur, von denen auffallender Weise keiner citiert wird, aufmerksam zu prüfen. Die Verbeugungen, welche der Verf. mehr als nöthig vor dem ‚Scharfsinn‘ rationalistischer Forscher wie Spitta, Weizsäcker macht, berühren eigenthümlich, und erscheinen zudem fast wie Ironie, wenn man darauf des Verfassers tüchtige Widerlegung ihrer ganz absonderlichen Einfälle liest. S. 14 bemerkt B., dass ‚viele Theologen, weil sie schlechte Philologen sind‘, das οὐδὲ γὰρ ἐγώ übersetzen: denn auch ich habe das Evangelium nicht von Menschen empfangen. Nun, wenn auch ein Theologe das οὐδὲ γὰρ ἐγώ so übersetzt und damit in den Text die Bedeutung einträgt, die auch ich für weniger begründet halte, dass Paulus hier zugleich sich mit den Altaposteln vergleiche (Cornely: nam et ego non), so ist er deshalb kein schlechterer Philolog, als die Vertreter der von B. gegebenen Erklärung. Der Unterschied der Auslegungen liegt eben nicht in der verschiedenen philologischen Wertung des οὐδὲ γάρ, sondern in der abweichenden Auffassung des Zusammenhanges.

4. Im letzten (Doppel-)Heft unternimmt es Dr. Franz Leitner, eine aus der Lehre der Schrift und der Väter geschöpfte umfassende Darstellung des Begriffes der ‚prophetischen Inspiration‘ zu bieten. In den einleitenden Paragraphen verbreitet sich der Verf. über die verschiedenen Bedeutungen, in denen das Wort Inspiration genommen werden kann. ‚Unter den prophetisch Inspirierten sind die Propheten des A. Bundes, die Apostel und die Träger der charismatischen Prophetie im Neuen Testamente zu verstehen‘. Nachdem dann der Verf. den Begriff der Schriftinspiration S. 8 f. in einer Fassung vorgelegt hat, die in einzelnen Punkten, sofern sie auf allgemeine Anerkennung Anspruch erheben will, der Correctur bedarf, macht er uns gleich zu Anfang mit dem Ergebnis seiner Untersuchung bekannt: ‚Nach den hier (über die Schriftinspiration) verzeichneten Gesichtspunkten wird sich herausstellen, dass das Charisma der prophetischen Inspiration dieselben Wesensmomente einschließt wie jenes zur Abfassung der heiligen Schriften‘. Wir sind in der unangenehmen Lage, diese ganze These ablehnen zu müssen. Hiernach ist es zwecklos, den auf einer fleißigen Durchforschung des einschlägigen Materials und einer ausgedehnten Literaturkenntnis fußenden Ausführungen des Verf.s im einzelnen zu folgen. Auffallend muss es nur erscheinen, dass er S. 60 doch die Frage aufwirft: ‚Beruht die Inspiration ihrer (der Apostel) Schriften auf der Eigenschaft der Apostel als inspirierter Offenbarungsträger oder auf einem selbständigen Cha-

risma?' Ist seine obige These richtig, so wird, sollte man meinen, diese Frage hinfällig, indem die Apostel selbstverständlich sowohl beim Lehren als beim Schreiben als im vollen Sinne inspiriert gedacht werden müssen. In Beantwortung der aufgeworfenen Frage tritt aber der Verf. trotzdem ziemlich deutlich für ein selbstständiges Inspirationscharisma der Apostel ein, allerdings mit einer Beweisführung, welche dieser wohl allgemeinen Annahme der katholischen Theologen kaum einen entscheidenden Sieg über die entgegengesetzte Auffassung sichern kann.

J. B. Nisius S. J.

Der Lebensversicherungsvertrag. Falsche Angaben und Verschweigungen beim Abschlusse desselben. Volkswirtschaftliche und moraltheologische Untersuchungen von Dr. Philipp Huppert. Mainz, Kirchheim, 1896. 199 S.

Es ist eine bekannte Thatsache, dass unter allen Industrie-, Handels- und Geld-Gesellschaften die Versicherungsgesellschaften durchgehends die besten Geschäfte machen und überaus hohe Dividenden bezahlen. Wie man schon aus den in öffentlichen Blättern enthaltenen Börseberichten ersieht, verzinset sich das Actiencapital derselben in manchen Jahren mit 10, ja 20, 30, 50 und 60%. Lehmkuhl (Theol. moralis t. I. n. 1135) macht darauf aufmerksam, dass so hohe Dividenden ein deutliches Zeichen von zu hohen Versicherungsprämien seien. Das wird jedenfalls ganz richtig sein. Die Prämien wären infolge dessen gegen die Gerechtigkeit, welche verlangt, dass die Leistung und Gegenleistung der beiden Contrahenten gleichwertig sind. Man kann dem nicht entgegenhalten, dass die Versicherungsgesellschaften ihren Gewinn nicht lediglich aus den Prämien an sich beziehen, da sie ja das ihnen zufließende Geld gewinnbringend anlegen und verwerten. Denn weil gerade die Versicherungsgesellschaften durchschnittlich sehr hohe Dividenden zu vertheilen in der Lage sind, so muss man den Grund dieser Erscheinung jedenfalls in dem ihnen eigenen Geschäfte, also im Versicherungsgeschäfte selbst, nicht in dem Geldgebaren, das sie mit anderen Gesellschaften gemein haben, suchen. Der Frage nach der Prämienhöhe bei einer bestimmten Kategorie von Versicherungsgesellschaften, nämlich bei den Lebensversicherungsgesellschaften tritt der Verf. des oben angezeigten Buches in einer Broschüre näher[1]);

[1]) Preußischer Ministerialerlaß betreffend die Lebensversicherungsgesellschaften. Reflexionen vom Standpunkte der Volkswirtschaft und der Moral. Von Dr. Philipp Huppert. Frankfurt, Foesser, 1895. (Frankfurter zeitgemäße Broschüren. Neue Folge. Band XVI. Heft 7. S. 208—247).

zu dieser Frage nämlich spitzt sich der von ihm behandelte Gegenstand wohl zu. Er führt in derselben S. 235 f. die Dividenden mehrerer deutscher Gesellschaften aus den Jahren 1892, 1893 und 1894 an. Thatsächlich belief sich die Dividende bei einer auf 51·85%, bei einer anderen auf 62·2% des eingezahlten Actienbetrages. Von einer französischen Gesellschaft berichtet er, dass sie gar eine Dividende von 126·6% zahlte; eine andere sogar 175%, eine dritte die fast unglaubliche Summe von 960%, obwohl vom Nominalbetrag der Actien bei diesen beiden letzteren nicht einmal etwas eingezahlt war. Sollte nicht der Grund auch darin zu finden sein, dass die statistischen Tabellen der Unglücksfälle, welche die verschiedenen Objecte treffen, alle Unglücksfälle überhaupt berücksichtigen und die Prämiensätze nach diesen bestimmen, während die Gesellschaften unter den von ihnen zu versichernden Objecten eine Auswahl treffen, einzelne wegen der Gefahr, in welcher sie schweben, gar nicht versichern, und andere nur zu sehr hohem Preise? Jedenfalls wird man die Folgerung, welche Lehmkuhl aus den hohen Dividenden der Versicherungsgesellschaften zieht, als richtig anerkennen müssen; mit Rücksicht auf alle die Bedingungen, von denen die Gesellschaften ihre Zahlungspflicht abhängig machen, muss man die Versicherungsprämie durchgehends als zu hoch und der Gerechtigkeit deshalb nicht entsprechend anerkennen. Wir hätten also hier ein ganz concretes Beispiel, wie das Großcapital — denn wenn auch nicht gerade jeder Actieninhaber, so gehört doch die Gesellschaft als solche jedenfalls dem Kreise der Großcapitalisten an — egoistisch, und zwar mit Hintansetzung der Gerechtigkeit, auf sein Interesse bedacht ist. Die in Rede stehende Erscheinung würde das Eingreifen der zum Schutze der wirtschaftlich Schwächern sowie der öffentlichen Moral bestehenden Staatsgewalt rechtfertigen.

Eine andere Seite des Versicherungsgeschäftes bespricht Dr. Huppert im oben angezeigten Werke. Aus den verschiedenen Arten der Versicherungen greift er auch hier die Lebensversicherung heraus und macht den auf sie sich beziehenden Vertrag zum Gegenstande einer moraltheologischen Untersuchung. Unseres Wissens ist er der erste in Deutschland, der sich einer ähnlichen Aufgabe unterzieht. Umso mehr dürfen wir ihn dazu beglückwünschen, dass ihm die Lösung seiner Aufgabe überaus gut gelungen ist. Für das Werk, das er über die Versicherungsmoral in der Einleitung uns in Aussicht stellt, bildet diese Arbeit einen glückverheißenden Vorläufer. Es ist nothwendig, dass auch die katholisch-theologische Wissenschaft dieses Gebiet bebaut. Dass der Verf. seine Untersuchung eine moraltheologische nennt, kann nur den befremden, der vom Umfang der Moraltheologie keine Kenntnis hat, und speciell das nicht

beachtet, dass das christliche Sittengesetz, welches den Gegenstand der Moraltheologie bildet, die Beobachtung der natürlichen Gerechtigkeit verlangt. Nach den modernen Anschauungen hat das ganze geschäftliche Leben sich nur an die vom Staate in seinen verschiedenen Gesetzbüchern erlassenen Bestimmungen zu halten; was jenseits dieser liegt, ist gestattet; fehlen diese ganz, dann ist auf dem Gebiete auch alles erlaubt. Ein natürliches Gesetz und unverrückbare Normen der natürlichen Gerechtigkeit kennt die moderne Anschauung nicht. Und dabei verlangt sie noch, dass die das geschäftliche Leben berührenden Staatsgesetze auf das geringste Maß eingeschränkt werden. Wie diese modernen Ideen sich von der gesammten christlich-gläubigen Wissenschaft abwenden, so muss auch die ganze christliche Wissenschaft zur Bekämpfung dieser falschen Ideen mithelfen. Der Verf. geht mit gutem Beispiele voran; mögen viele ihm folgen!

Die Einleitung des Werkes enthält zuerst eine gedrängte Übersicht über die historische Entwicklung des gesammten Versicherungswesens, das, abgesehen von einigen Vorläufern in früherer Zeit, sich aus der Seeversicherung seit dem 14. Jahrhundert stetig weiterentwickelt hat. Außerdem bietet die Einleitung eine kurze und klare Orientierung über die verschiedenen Arten der Lebensversicherung: Versicherung auf den Todesfall, Versicherung auf den Erlebensfall, gemischte Versicherung, kurze Versicherung usw. Es will uns scheinen, dass nicht nur jene Leser, welche dem Lebensversicherungsgeschäfte bis dahin persönlich ganz ferne geblieben, sondern überhaupt alle, welche nicht Fachmänner auf diesem Gebiete sind, für diese Orientierungen dankbar sein werden. Zwei Fragen bespricht dann der Verf. im besondern, nämlich die vom Versicherungssucher zu beantwortenden Fragen oder die abzugebenden Declarationen, sowie die Stellung des Agenten beim Abschluss des Lebensversicherungsvertrages. Er hat sich mit den thatsächlichen Verhältnissen des heutigen Versicherungsgeschäftes gründlich vertraut gemacht; seine Mittheilungen über dieselben entnimmt er den Statuten von 40 deutschen und 2 schweizerischen Gesellschaften; dabei zieht er auch noch das Versicherungsrecht anderer Länder, zB. das französische, englische, italienische in den Kreis seiner Besprechungen. Die Grundsätze der Moral-Philosophie und -Theologie über die Gerechtigkeit bei den Verträgen im allgemeinen und den Versicherungsverträgen im besondern weiß er mit vollendeter Sicherheit zu handhaben. Einen weiteren Vorzug des Werkes bildet auch die leichtfassliche, keineswegs ermüdende Darstellung.

Das Resultat seiner Untersuchungen fällt gegenüber den thatsächlichen Verhältnissen des heutigen Geschäftes durchgehends zu

Gunsten der Versicherungsnehmer und zu Ungunsten der Versicherungsgesellschaften aus. In der Vorrede deutet der Verf. den Grund an: ‚Bei der Beantwortung der einzelnen Fragen leitete mich das Bestreben, sine ira et studio eine objective Lösung zu finden. Überrascht es manchen Leser, vielfach den Versicherungsnehmer begünstigt zu sehen, so mag dieses darin seinen Grund haben, dass mit wenigen rühmlichen Ausnahmen die Bearbeiter des Lebensversicherungsvertrages einseitig zu Gunsten der Gesellschaften eintraten. Mein Bemühen war, die Rechte einer jeden Vertragspartei zu wahren, wie sie aus dem Wesen des Vertrages und aus dem Betriebe des Geschäftes sich ergeben‘ (S. IV). Deshalb werden auch jene Leser, welche auf einem andern religiösen Standpunkte stehen als der Verf., und denen die Handhabung der Grundsätze der natürlichen Gerechtigkeit und ihre Anwendung auf die Erwerbsthätigkeit nicht so geläufig ist, ihm das Zeugnis geben müssen, dass ihm die objective Behandlung seines Gegenstandes vollkommen gelungen ist. Seine zu Gunsten der Versicherungsnehmer auffallenden Resultate werden aber jene nicht überraschen, welche mit den moralischen Schäden unseres durch die Freiwirtschaft verdorbenen Geschäftslebens sich in etwa vertraut gemacht haben. Wissen doch auch alle, dass speciell die großcapitalistischen Kreise von diesen Schäden sich am wenigsten freigehalten haben. Auch die Bemerkung wird wohl nur wenige überraschen, dass die wissenschaftlichen ‚Bearbeiter des Versicherungsvertrages mit wenigen rühmlichen Ausnahmen einseitig zu Gunsten der Gesellschaften eintraten‘. Denn wie schon bemerkt wurde, dürfte der Verf. der erste sein, der diesen Gegenstand vom Standpunkte der Moraltheologie einer eingehenden Untersuchung unterzieht. Bezüglich jener Art der Behandlung, die man jetzt gewöhnlich die ‚juristische‘ nennt und die, von den strengen Grundsätzen der christlichen Moral und des natürlichen Rechtes absehend, nur die positiven staatlichen Rechtsnormen ins Auge fasst, fiel uns das Wort Schäffles ein: ‚Träger der liberalen Ideen ist allerorten ganz consequent das große Capital und die von diesem in Brot gesetzte Intelligenz‘[1]).

Man wird — wir führen nur einige Beispiele der Argumentationen des Verf. an — ihm vollkommen beistimmen müssen, wenn er (S. 28 ff.) sich gegen §. 9 der Statuten des Vereines deutscher Lebensversicherungsgesellschaften wendet, gemäß welchem der Lebensversicherungsvertrag als schlechthin unverbindlich für die Gesellschaft erklärt wird, wenn seitens des Versicherungssuchers in den Declarationen ‚unrichtige Angaben oder Erklärungen gemacht

[1]) A. E. F. Schäffle, Kapitalismus und Socialismus, S. 170.

sind oder etwas darin nicht angegeben ist, was auf den Entschluss der Gesellschaft, sich auf den Vertrag überhaupt oder unter den gleichen Bedingungen einzulassen, nach dem Ermessen Sachverständiger hätte Einfluss haben können'.

Der Verf. dringt solchen Willkürlichkeiten gegenüber vorzüglich darauf, dass 1) eine Unterscheidung gemacht werde zwischen erheblichen, minder erheblichen und unerheblichen Irrthümern. Er gibt nicht nur eine abstracte Begriffsbestimmung dieser einzelnen Arten, sondern geht auch die vom Versicherungsnehmer gewöhnlich zu beantwortenden Fragen durch und sucht festzustellen, welcher dieser drei Kategorien irrthümliche Antworten, die auf die einzelnen Fragen leicht gegeben werden können, angehören. Außerdem stellt er dann 2) die Principien auf, nach denen die Giltigkeit und die Abänderungsnothwendigkeit des Vertrages im Falle, dass eine unrichtige Antwort gegeben worden, zu beurtheilen ist. Der Leser, welcher den natürlichen Gerechtigkeitssinn sich bewahrt hat, wird sich über die gründlichen und dabei vollkommen durchsichtigen Erörterungen des Verf. sehr befriedigt fühlen. Nur in einem Punkte glauben wir ihm nicht ganz recht geben zu können. Es betrifft die Frage, ob und wann der Vertrauensarzt des Versicherungssuchers behufs Feststellung dessen, ob dieser letztere etwa mit einer erblichen Krankheit belastet sei, über Krankheiten verstorbener Familienmitglieder des Versicherungssuchers, die er ärztlich behandelt hat, Aussagen machen darf. Der Verf. scheint uns die Pflicht des Arztes, zu schweigen, zu weit auszudehnen. Gewiss ist der Arzt wie zu Lebzeiten so auch nach dem Tode seiner Patienten noch zum Verschweigen dessen verpflichtet, was diese ihm nur unter der (ausdrücklichen oder stillschweigenden) Bedingung, dass er nicht weiter davon spricht, über ihren Gesundheitszustand mitgetheilt haben. Solche Mittheilungen sind Gegenstand nicht nur des schlechthin sog. secretum commissum, sondern auch jener Art desselben, dessen Beobachtung mehr oder weniger im öffentlichen Interesse liegt. Trotzdem läst sich aber nicht selten präsumieren, die Verstorbenen würden zu einer Aussage des Arztes unter solchen Umständen, in denen diese Aussage ihren Verwandten nicht unerhebliche Dienste leistet, gewiss ihre Zustimmung geben, falls sie dazu noch im Stande wären. Oder, was auf dasselbe hinauskommt: Der Patient, welcher einen Arzt rufen läst, verpflichtet diesen allerdings bei der Eröffnung seines Zustandes zum Schweigen über alles, was ihn in seinem guten Rufe oder in etwas anderem benachtheiligen könnte. Es läst sich aber vernünftigerweise nicht annehmen, er wolle ihn so strenge verpflichten, dass er ihm für alle künftige Zeit auch eine einmalige Mittheilung, wenn diese

seinen Verwandten einen bedeutenden Dienst leisten könnte, verbieten wollte. Die Strenge der Pflicht des Arztes zum Stillschweigen hängt aber gewiss von dem Willen des Patienten, der ihn verpflichtet, ab. Das glauben wir jedoch, dass die Versicherungsbeamten, welche unter solchen Umständen von derartigen geheimen Dingen Kenntnis erhalten, ihrerseits zum Schweigen verpflichtet sind. Es möchte vielleicht der Mühe wert sein, da der Verf. von der Schweigepflicht der Ärzte spricht, auch die gleiche Pflicht der Versicherungsbeamten gelegentlich zu erwähnen.

Gewiss muss man dem Verf. auch beistimmen in seinen lehrreichen Ausführungen über die rechtliche Stellung der Agenten beim Abschluss der Lebensversicherungsverträge. Man wird ganz peinlich davon berührt, dass die Versicherungsgesellschaften sich jedweder Verantwortlichkeit für die Irrthümer oder Vernachlässigungen ihrer Agenten entziehen, so dass die Versicherungsnehmer auch den so entstandenen Schaden wieder tragen müssen. Es lässt sich gar nicht leugnen, dass die ganze Stellung, welche der Agent der Gesellschaft und dem Versicherungsnehmer gegenüber einnimmt, dringend verlangt, es müsse die Gesellschaft als seine Auftraggeberin für die von ihm begangenen Fehler und Irrthümer eintreten. Dr. Huppert hat den Beweis, dass, so sehr das Versicherungsgeschäft auch blühen mag, das Versicherungsrecht im Argen liegt, und damit den Beweis für die Nothwendigkeit des so lange schon in Aussicht gestellten Reichsversicherungsgesetzes vollauf erbracht.

Jos. Biederlack S. J.

Geschichte der christlichen Kunst. Von Franz Xaver Kraus. Erster Band. Die hellenistisch-römische Kunst der alten Christen. Die byzantinische Kunst. Anfänge der Kunst bei den Völkern des Nordens. Mit Titelbild in Farbendruck und 481 Abbildungen im Texte. Freiburg i. B., Herder, 1896. S. XIX + 621. gr. 8.

Allgemeine Kunstgeschichten, in denen die altchristlichen Denkmäler gewöhnlich sehr summarisch behandelt und oft ganz ungerecht beurtheilt werden, besitzen wir in genügender Zahl. 'Was uns bisher gefehlt hat, ist ein Werk, in welchem die christliche Kunst zu ihrem vollen Rechte gelangt, das sich zur Aufgabe macht, das Verhältnis der christlichen Religion zur Kunst zu erforschen und die Existenzberechtigung einer christlichen Kunst, ja deren volle Ebenbürtigkeit mit der antiken historisch zu entwickeln und festzustellen'. Ein solches Werk hat uns Prof. Kraus in seiner auf zwei Bände berechneten Geschichte der christlichen Kunst geschenkt. Der erste Band liegt nun fertig vor. Die Fachgelehrten

haben den hohen Wert dieser Publication bereits gebürend anerkannt. In der That, wenn jemand berufen war, die Geschichte der christlichen Kunst zu schreiben, so war es der um die christliche Archäologie in Deutschland so hochverdiente Verfasser. Seit Jahrzehnten diesem Zweige der Wissenschaft mit Liebe und Ernst hingegeben, hat er sich eine Kenntnis der einschlägigen Literatur angeeignet, die selbst de Rossi in Staunen zu setzen vermochte. Kaum eine nennenswerte Erscheinung ist ihm entgangen; alles, selbst untergeordnete Artikel in Tagesblättern, wurde, wenn nicht verwertet, so doch wenigstens erwähnt.

In den zehn Büchern, die der erste Band umfasst, kommt fast das ganze Gebiet der christlichen Archäologie zur Behandlung. Nach einer längeren Einleitung über Kunstgeschichte im allgemeinen und die christliche im besondern sowie deren Vertreter, bespricht der Verf. die Katakomben, die altchristliche Malerei, Sculptur, Baukunst, die Bildercyklen des 4., 5. und 6. Jahrhunderts, die altchristliche Mosaik- und Buchmalerei, die technischen und Kleinkünste, die Geräthe, die liturgische Kleidung, die byzantinische und die ersten Ansätze der nordischen Kunst. Den Schluss bildet ein Wort über die erziehende Thätigkeit der Kirche, insbesondere des Benedictinerordens, dem von der Vorsehung die Aufgabe zugefallen ist, ‚die ganze Cultur Europas ein halbes Jahrtausend hindurch auf seinen Schultern zu tragen'. Mit dem ihm eigenen Geschick hat der Verf. es verstanden, das Riesenmaterial klar und übersichtlich zu ordnen und es in leichter, dem Leser angenehmer Weise zu verarbeiten. Wie er es selbst hervorhebt, fasst er die Kunst mehr nach ihrer religiösen Seite ins Auge, betont vor allem den *Inhalt* der Kunstvorstellungen, weniger die Ausbildung der Kunst*formen*. In der Erklärung der Monumente schließt er sich zumeist an den großen Meister de Rossi an. Wo es gilt, gegentheilige Ansichten zu bekämpfen, geschieht es in einer der Wissenschaft angemessenen Form, wie denn überhaupt die ganze Schrift sich durch eine schöne, vornehme Sprache auszeichnet. Mit Vorliebe geht er den Fragen nach, welche die Gesammtanschauung bestimmen: darin besteht auch ein Hauptvorzug des Buches. Treffliches lesen wir zB. über Symbolik und Allegorie, sowie über den Umschwung, der sich in der Kunst seit dem Frieden Constantins durch die veränderte Lage der Christenheit vollzogen hat. Trefflich sind auch die Ausführungen über die Weiterentwicklung des altchristlichen Bilderkreises in der auf die Periode der Katakomben folgenden Zeit. Der Verf. zieht hier in den Bereich seiner Forschung sämmtliche Bildercyklen des 4., 5. und 6. Jahrhunderts, die sich besonders in den Mosaiken und der Buchmalerei

erhalten haben, oder deren einstige Existenz uns schriftlich bezeugt ist. Die Bildercyklen führen zur Betrachtung der sog. Armenbibeln, die, wie jene Cyklen, einen ausschließlich didaktischen Zweck hatten und in erster Linie die ,concordantia Veteris et Novi Testamenti' zur Vorstellung brachten. Es zeigt sich da überall eine völlige Beherrschung des behandelten Gegenstandes. Erschöpfend ist ferner der Abschnitt über die altchristliche Baukunst. Doch dürfte hier manches nicht unwidersprochen bleiben. So scheint es mir schwer zu sein, gegenüber den schriftlichen Zeugnissen anzunehmen, daſs vor Constantin keine Kirchen (im eigentlichen Sinne des Wortes) in den Städten existierten! — Mit steigendem Interesse folgt man den Erörterungen über das Wesen und den inneren Wert der byzantinischen Kunst. Die Resultate, die uns gegenüber einigen byzantinischen Enthusiasten hier geboten werden, sind auf so sicherer Grundlage aufgebaut, daſs sie schwerlich umgestoßen werden können. Auch wir sind der Ansicht, daſs ,es allen Gesetzen der Geschichte widersprechen würde, wollte man die Kunst Constantinopels, welche sich von den Tagen Constantins bis zu denen Justinians entwickelt hat, aus dem Rahmen der römisch-altchristlichen herausreißen, um sie in einen organisch-engen Zusammenhang mit der specifisch byzantinischen der späteren Jahrhunderte zu bringen' (S. 548). Wie schon andere bewiesen haben, sind die Anfänge der byzantinischen Kunst nicht zu früh, nicht vor Justinian anzusetzen; erst nach Justinian erhob sich die Scheidewand. Es ist zu bedauern, daſs die engen Grenzen eines Handbuches den Verf. gehindert haben, sich weiter über diesen Gegenstand zu verbreiten. Dagegen möchten wir von dem im 2. Buche Behandelten einiges lieber streichen oder kürzen, da es schon in früheren Schriften des Verf., namentlich in der *Roma Sotterranea* und der *Realencyklopädie* zur Besprechung gekommen ist. Zudem bedarf manches der Berichtigung. So lesen wir, um ein Beispiel anzuführen, unter den Kammern, die in S. Domitilla sein sollen, von einer ,camera dei pesci, camera delle pecorelle, camera del presepe, capella der vier Evangelisten und capella der zwölf Apostel'. Diese Bezeichnungen, die zuerst Gsell-Fels[1]) in Umlauf gebracht hat, sind die im Munde der Fossoren gebräuchlichen; von den darunter verstandenen Kammern selbst befindet sich aber nur die letzte in S. Domitilla, die übrigen vertheilen sich auf S. Callisto und (die c. del presepe) auf S. Sebastiano. Endlich gehören die den einzelnen Kapellen zugewiesenen Fresken zum Theil

---

[1]) *Rom und die Campagna* (in Meyers Reisebücher) 4. Aufl. S. 924.

gar nicht dahin, sondern sind, wo sie sich controlieren lassen, aus mehreren Kammern verschiedener Katakomben zusammengestellt. Dieses geschah für die ‚capella der vier Evangelisten‘, welcher Fresken aus dem cubiculum tertium und quartum (des Bosio) und aus der Flaviergallerie (Fig. 15) der Domitillakatakombe sowie aus der Kammer der Evangelisten von S. Callisto zugefallen sind.

Was wir vom 2. Buche gesagt haben, gilt in viel höherem Grade vom 3., wo sich eine überraschende Unsicherheit hinsichtlich der Monumente kundgibt, und noch Ansichten vorgetragen werden, die von der neueren Forschung umgestoßen oder modificiert sind. Hierfür hätte der Verf. meine Schriften mehr zu Rathe ziehen sollen. Dieselben werden zwar sämmtlich citiert, aber von einer Verwertung ihrer Resultate finde ich kaum eine Spur. Ich will hier einiges hervorheben. In den ‚wenigen Worten über die Technik‘ der Katakombenmalerei wird nahegelegt, dass außer der Freskotechnik auch die Tempera, ja selbst die Enkaustik und das ‚Malen mit punischem Wachs‘[1]) zur Anwendung gekommen sei. Dagegen habe ich in einer schon vor drei Jahren veröffentlichten Abhandlung[2]) bewiesen, dass die Katakombengemälde ausschließlich Fresken sind. — In der Orantenfrage wiederholt der Verf. die alten Auslegungen, welche ich in meiner Monographie Ein Cyklus christologischer Gemälde S. 30 ff. widerlegt habe. Ebendort gebe ich ein Gemälde der Verkündigung, welches dem vielumstrittenen in der Priscillakatakombe vollständig gleicht, daher jeden Zweifel über den Gegenstand der Darstellung desselben für immer beseitigt hat. Kraus übersah ersteres und konnte infolgedessen das letztere nicht mit voller Gewissheit als eine Verkündigungsscene hinstellen[3]). Übersehen ist ferner die Darstellung der drei Weisen im Anblick des Sternes, die Heilung des Aussätzigen, das Sondergericht und andere seltene Gemälde, die in derselben Schrift reproduciert und besprochen sind.

[1]) Dieses ‚punische Wachs‘ ist eine reine Erfindung des Malers Ernst Berger, die von Fachgelehrten gleich nach ihrer Publication aufs schärfste gebrandmarkt wurde.

[2]) *Sulla tecnica delle pitture cimiteriali.* Abgedruckt in den Atti della pontificia Accademia Romana 1894.

[3]) Als zwei weitere Bilder der Verkündigung werden, allerdings mit einigem Zweifel, zwei Fresken aus S. Domitilla und S. Callisto ausgegeben, von denen das eine die drei durch den Engel im Feuer beschützten Jünglinge, das andere das Sondergericht darstellt. Vgl. Wilpert, Madonnenbilder aus den Katakomben (in Röm. Quartalschrift 1889) S. 296 ff.

Ebenso hätten die Abschnitte über die Dreizahl der Magier und den Endzweck der religiösen Katakombenbilder Berücksichtigung verdient. Man muss es auch seltsam finden, dass der Verf. auf S. 104 noch einmal das sog. eucharistische Lamm mit dem nimbirten Milchtopf aus der Katakombe der heiligen Petrus und Marcellinus abdruckt, nachdem ich schon vor acht Jahren in dieser Zeitschrift (1888 S. 166) gezeigt habe, dass das Lamm auf dem Original gar nicht existiert, und später in meiner Schrift Die Katakombengemälde und ihre alten Copien (Taf. XXVI, 2) eine genaue Copie desselben veröffentlicht habe. Heute möchte ich gleich noch hinzufügen, dass für die symbolisch-eucharistische Bedeutung der Milch, die namentlich Clemens von Alexandrien so sehr betont, aus den Katakomben keine Belege beizubringen sind. Ebensowenig kann man sich dafür auf die bekannte Vision der hl. Perpetua[1]), wie der Verf. nach dem Vorgange vieler anderer thut, berufen. Als die Martyrin aus den Händen des greisen Hirten die *buccella casei* erhielt, hatte sie bereits den Kampf ausgefochten, befand sie sich im Paradies. Es wird also unter diesem Bilde die paradiesische Seligkeit geschildert. Die nämliche Deutung gibt schon der hl. Augustin (*De tempore barbarico* c. V, Migne *Patrol. lat.* XL, 703): ,Sed tamdiu haec Perpetua lactavit, quamdiu acciperet ab illo pastore simul et patre buccellam lactis: qua accepta, dulcedo felicitatis perpetuae eam fecit contemnere filium, spernere patrem, non haerere mundo, perdere animum pro Christo'. — In der soeben erwähnten Schrift über die alten Copien habe ich auf Taf. XXVIII zwei Gegenstände des Deckengemäldes der Jahreszeiten aus S. Ponziano (Frühling und Herbst) berichtigt; trotzdem druckte Kraus auf S. 207 noch die alte ganz entstellte Copie ab. Umsonst waren auch meine Ausführungen über die Fresken, welche Scenen aus dem Bäckergewerbe darstellen[2]); der Verf. deutet sie noch als ,eine auf die Construction der Katakomben bezügliche Scene' (S. 149). Auch für die auf S. 157 abgedruckte ,angebliche Heilige Familie' habe ich die nothwendige Aufklärung gebracht[3]), ebenso für das Fresko aus S. Ermete, welches S. 166 als eine ,Ordination durch Hand-

---

[1]) Pio Franchi de' Cavalieri, *La passio ss. Perpetuae et Felicitatis* (V. Supplementheft der Römischen Quartalschr.) p. 110—114.

[2]) Wilpert, Die Katakombengemälde und ihre alten Copien S. 28; Wilpert, Scenen aus dem realen Leben in Römische Quartalschrift 1887 Taf. II—III.

[3]) Wilpert, Katakombengemälde S. 24.

auslegung' und S. 202 als ,der auf der Cathedra lehrende Herr' hingestellt wird, in Wirklichkeit aber das Sondergericht abbildet. Unstatthaft war es endlich, Fig. 70 (S. 134. 221) und Fig. 119 (S. 164) noch einmal zum Abdruck zu bringen, nachdem ich deren Unrichtigkeit gezeigt und von beiden Denkmälern die richtige Copie veröffentlicht habe[1]). Diese und andere Versehen, die wir übergehen, werden sich bei einer zweiten Auflage mit Zuhilfenahme meiner Publicationen leicht beseitigen lassen. Sie beeinträchtigen übrigens nicht sonderlich den Gesammtwert des Buches, das eine hervorragende Erscheinung auf dem Gebiete der christlichen Archäologie ist. Es wäre zu wünschen, dass es einiges dazu beitragen würde, ,Clerus und Kunst wieder in jenes Wechselverhältnis zu bringen, das in allen großen Jahrhunderten der kirchlichen Vergangenheit thatsächlich bestanden hat, ohne das die religiöse Kunst unmöglich leben und gedeihen, dessen aber auch die Kirche nicht entrathen kann, soll die Idee des Christenthums zur vollen und ungeschmälerten Ausgestaltung gelangen' (S. VII).

Rom. Joseph Wilpert.

Die Chorgesänge im Buche der Psalmen. Ihre Existenz und ihre Form. Von J. K. Zenner S. J. Erster Theil: Prolegomena, Übersetzungen und Erläuterungen. Mit einem Titelbilde: Die Sängerriegen des ersten Tempels nach Kosmas Indicopleustes. VII, 92 S. — Zweiter Theil: Texte, 72 S. gr. 4°. Freiburg, Herder.

Unter dem Titel ,Die Chorgesänge im Buche der Psalmen' hat der den Lesern dieser Zeitschrift rühmlichst bekannte P. Zenner soeben ein Werk veröffentlicht, welches uns die größte Beachtung aller Freunde der hl. Schrift zu verdienen scheint. P. Zenner glaubt das Gesetz gefunden zu haben, welches die strophische Gliederung eines großen Theiles der hl. Lieder beherrscht. Erklären wir uns deutlicher.

1. Die Psalmen, so P. Zenner, sind zusammengesetzt aus Versen. Der Vers zerlegt sich gewöhnlich in zwei Stichen. Der Stichus besteht aus zwei bis vier, selten aus fünf oder gar mehr (tontragenden) Worten. Der zweite Stichus ist selten länger, aber sehr häufig kürzer als der erste. Der ganze Vers hat mindestens fünf Worte; es mögen aber ausnahmsweise auch Verse mit bloß

[1]) Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche Taf. II, 1; *Ephemeris Salonitana* (Zara 1894) S. 39.

vier (längeren) Worten vorkommen. Die beiden Stichen werden durch ihren Inhalt als zusammengehörig erkannt; besonders häufig sind sie nach Gedanken und Form einander parallel.

Als Beispiele können gelten:

Ps. 3, 3: Multi dicunt animae meae,
Non est salus ipsi in Deo ejus.

Ps. 2, 3: Dirumpamus vincula eorum
et projiciamus a nobis jugum ipsorum.

Ps. 2, 5: Tunc loquetur ad eos in ira sua
et in furore suo conturbabit eos.

Im ersten Verse zeigen die Stichi einfache Zusammengehörigkeit; im zweiten gewöhnlichen Parallelismus; im dritten Parallelismus mit Chiasmus.

Zuweilen kommen aber auch Verse vor, die aus drei Stichen bestehen und deshalb länger sind als die übrigen. Sie treten häufig auf am Schlusse der Strophen und größerer Abschnitte des Liedes. Findet man sie an anderen Stellen, und ist das Tristichon wirklich bedeutend länger als die übrigen Verse, so weckt das Zweifel an der Richtigkeit der gewonnenen Vers- und Stropheneintheilung. Ganz ausgeschlossen ist nicht immer der Gedanke, es könne der ursprüngliche Text durch eine Glosse bereichert sein.

Außer diesen Langversen scheinen mir aber auch ganz häufig Tristicha vorzukommen, die kaum oder gar nicht die Länge der andern Verse überschreiten. Diese Verse sind den Distichen gleichwertig und wechseln deshalb ohne Regel mit ihnen ab. Ich halte es für möglich, dass ein einzelnes hervorragendes Wort in einem solchen kurzen Tristichon als Stichus auftreten darf. Zenner fasst diese Gebilde als Disticha, indem er zwei kürzere Stichi zu einem größeren vereinigt. Als Beispiele können wohl die Anfangsverse der drei Strophen des ersten Psalmes gelten (man übersehe nicht, wie diese drei Verse, Stichus um Stichus, einander entsprechen):

אשרי האיש	אשר לא הלך	בעצת רשעים
והיה כעץ	שתול	על פלגי מים
כי אם כמץ	אשר תדפנו רוח	מעל פני האדמה

Beatus vir	qui non abiit	in consilio impiorum
Et erit tanquam lignum	quod plantatum est	secus decursus aquarum
Sed tanquam pulvis	quem projicit ventus	a facie terrae

Um sich eine deutlichere Vorstellung vom hebräischen Verse zu machen, mag man die alphabetischen Psalmen (119, 34 &c.) sich ansehen. Das Beste aber ist, man versucht das Psalterium

in Verse und Stichi aufzulösen. Man erwirbt sich dann allmählich das richtige Gefühl, welches uns in den meisten Fällen mit voller Sicherheit die giltige Versabtheilung erkennen läſst.

2. Wie der Vers durch Analyse uns zu den Stichi führt, so bildet sich umgekehrt die Strophe durch Synthese von drei oder mehr Versen. Größere Strophen lösen sich im allgemeinen nicht unmittelbar in Einzelverse auf, sondern in untergeordnete Versvereine. Die Vierzeile zerlegt sich häufig in 2 Verspaare; die Fünfzeile in ein Verspaar, einen Mittelvers und ein zweites Verspaar; die Sechszeile in drei Verspaare oder zwei Dreizeilen usw. Den Umfang der Strophen und untergeordneten Versvereine bestimmt als entscheidendes Kriterium der Inhalt. Eine neue Strophe führt einen neuen Gedanken aus oder variiert denselben Gedanken in neuer poetischer Form. Hat man einmal viele Psalmen richtig gegliedert, so entdeckt man eine Menge untergeordneter Kriterien, welche für weitere Untersuchungen zur Bestimmung der Strophen die wichtigsten Dienste leisten. Doch das werden wir nachher sehen.

3. Die Gesammtheit der Strophen ist der Psalm. Besonders merkwürdig sind die von Zenner entdeckten ‚Chorpsalmen'. Der Chorpsalm ist ein poetisches Gebilde, welches aus Strophenpaaren so zusammengesetzt ist, daſs jedes derselben von dem nächststehenden durch eine einzelne Zwischenstrophe getrennt ist. Zu einem Chorpsalm gehören also wenigstens zwei Strophenpaare mit eingelegter Zwischenstrophe; da eine Strophe mindestens drei Zeilen hat, so hat der ganze Chorpsalm zum mindesten fünfzehn. Den Namen verdankt diese Kunstform der Art des Vortrags durch zwei Chöre. Der erste Chor singt eine ‚Strophe'; der zweite Chor antwortet mit einer ‚Gegenstrophe', dann singen beide Chöre die unpaarige ‚Wechselstrophe', indem sie von Vers zu Vers oder nach je zwei Versen sich ablösen. Dasselbe wiederholt sich bei allen folgenden Strophenpaaren und Wechselstrophen. Strophe und Gegenstrophe desselben Paares bestehen aus einer gleichen Zahl von Versen; ist die Strophe in untergeordnete Versvereine gegliedert, so ist es auch die Gegenstrophe in derselben Weise. Auch dem Inhalte nach entsprechen sich beide Strophen; man kann diese Responsion bisweilen von Vers zu Vers verfolgen. Dagegen sind die verschiedenen Strophenpaare des Psalmes nach Gedanken und Form von einander unabhängig; dasselbe gilt von den Wechselstrophen. Charakteristisch für die letzten ist, daſs in ihnen die lyrische Bewegung den Höhepunkt erreicht. — Als Beispiel eines Strophenpaares diene folgendes Stück aus Psalm 132, nach Zenners Übersetzung (vgl. diese Zeitschrift, Jahrg. 1896 S. 393):

Strophe.

Erhebe dich, Jahve, nach deiner Ruhestätte,	du und deine machtvolle Lade!
Deine Priester kleide Gerechtigkeit	und deine Frommen mögen jubeln.
Wegen David deines Knechtes	weise nicht zurück deinen Gesalbten.
Gedenke, Jahve, deiner Huld gegen David	und all seiner Unterwürfigkeit.

Gegenstrophe.

Sion will ich reichlich segnen,	ihre Armen sättigen mit Brot.
Ihre Priester will ich kleiden in Heil,	ihre Frommen sollen laut aufjubeln.
Dort will ich Macht verleihen David,	zurichten eine Leuchte meinem Gesalbten.
Seine Feinde will ich kleiden in Schande,	aber über ihm soll erstrahlen sein Diadem.

Die Responsion in diesen Strophen liegt klar vor Augen. So ist zB. die 2. Zeile der Strophe mit der 2. Zeile der Gegenstrophe fast identisch. — Im Vorbeigehen darf ich wohl auch darauf aufmerksam machen, dass diese Strophen, wie der ganze Psalm 132, aus Verspaaren bestehen. Das ist besonders klar in der Gegenstrophe: die beiden ersten Zeilen gehören eng zusammen und sprechen von Sion, die beiden letzten Zeilen reden von David; die Schlusszeilen beider Paare klingen an einander an: „Ihre Priester will ich kleiden in Heil'; ‚seine Feinde will ich kleiden in Schande'. Ähnliche Beobachtungen kann man durch das ganze Lied machen.

Um die Eigenart der Chorgesänge möglichst gut zu fassen und zu würdigen, muss man die von Zenner übersetzten Psalmen mit Aufmerksamkeit und unter Beachtung der Responsion durchstudieren. Bei genauerer Betrachtung wird man außer der eigentlichen Responsion, welche zwischen Strophe und Gegenstrophe besteht, noch manche andere der hebräischen Poesie geläufigen Eigenthümlichkeiten entdecken. Besehen wir uns zB. den Ps. 89, welchen Zenner in den Übersetzungen an erster Stelle bringt, und den wir weiter unten dem Leser im Abdruck vorlegen. Da finden wir in der ersten Strophe die (von David H. Müller) sogenannte inclusio, da der erste und letzte Vers die deutlichsten Anklänge an einander zeigen. Dieselbe inclusio zeigt die 1. Gegenstrophe; ebenso die letzte Wechselstrophe wegen der Verwandtschaft des einleitenden und abschließenden Verspaares. — Untersuchen wir auch noch den Psalm Miserere (S. 34). Da begegnet uns in den beiden Gegenstrophen wiederum die inclusio. Außerdem zeigt sich deutlich die concatenatio, welche darin besteht, dass das Ende einer Strophe Anklänge zeigt zu dem Anfange der folgenden. Wir finden diese Figur in unserem Psalme benutzt zur Verbindung von Strophe und Gegenstrophe in beiden Strophenpaaren. Ähnliche

Beobachtungen werden uns in den hl. Liedern, wie Zenner sie gibt, auf Schritt und Tritt begegnen. Er selbst hat zwar auf diese Eigenthümlichkeiten nicht geachtet und von anderen Gesichtspunkten bei Gliederung der Psalmen sich leiten lassen. Dass das auf diese Weise gefundene Schema so viele neue, ganz unerwartete und unvermuthete Schönheiten offenbart, ist ein Beweis für die Zuverlässigkeit der Principien, welche zu so glänzenden Resultaten führten. Man unterschätze ja nicht die Bedeutung jener poetischen Figuren. Durch sie wird die Idee, welche dem Dichter besonders am Herzen liegt, an den ausgezeichnetsten Punkten des Liedes ausgesprochen und wiederholt. Denkt man sich nun das Stück durch zwei große mit einander wetteifernde Chöre vorgetragen und den Eindruck durch zahllose Musikinstrumente, Tanz und Mimik in künstlich vollendeter Weise verstärkt, so begreift man leicht, welch mächtige seelenvolle Kraft in einer solchen Composition zur Geltung kommt.

Indem wir aufmerksam die Psalmen in der von Zenner gegebenen Form durchbetrachten, entdecken wir eine große Menge von Kriterien, welche uns die Stellen verrathen, wo das Lied aus einer Strophe in die andere übergeht. Sind auch die meisten dieser Kriterien allein genommen nicht entscheidend, so dass bei ihrer Anwendung Behutsamkeit und Takt nöthig sind, so leisten sie doch dem urtheilsbegabten Forscher die wichtigsten Dienste bei weiteren Untersuchungen. Oberste Instanz in diesen Fragen ist der Inhalt. Aber das Urtheil dieses hohen Gerichtshofes ist oft sehr dunkel oder gar mehrdeutig; man versteht es häufig erst recht, wenn man auf anderem Wege die Wahrheit erkannt hat. Deshalb sind weitere Anhaltspunkte sehr erwünscht. Wir beobachten zunächst, dass Psalmen, welche das mysteriöse Wörtlein Selah enthalten, stets Chorpsalmen sind, und dass jenes räthselhafte Zeichen gerade da steht, wo ein Chorwechsel (oder doch ein Haupteinschnitt innerhalb einer Strophe) statthat. Wie wichtig diese Entdeckung Zenners ist, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. — Ein weiteres wichtiges Hilfsmittel ist die gesetzmäßige Structur des Chorliedes. Weiß ich zB. dass drei oder fünf Verse nach Anfang des Liedes Chorwechsel ist, so weiß ich auch, dass nach sechs oder zehn Versen der Übergang von der Gegenstrophe zur Wechselstrophe eintritt. — Der Schluss der Strophe wird zuweilen markiert durch einen tristichischen Langvers oder durch einen Refrain. — Eine neue Strophe verräth sich auch oft durch den Wechsel der Anrede, indem zB. die dritte Person zur ersten oder zweiten wird; auch der Gottesname Jahve tritt mit Vorliebe in den Anfangsversen der Strophen auf. — Dann ist die Responsion ein wichtiges Mittel, die Strophen zu

erkennen. Sind zwei Verse mit einander verwandt, so hat man allen Grund zu vermuthen, sie möchten in den zwei Strophen eines Paares entsprechende Stellen einnehmen; ganz besonders ist das der Fall, wenn mehrere Verse nach einander einer zweiten gleichen Versfolge parallel sind. — Endlich kann unter Umständen die Entdeckung einer inclusio oder concatenatio dazu beitragen, zweifelhafte Fälle zu lösen. Aber trotz aller Kriterien ist ein feines Gefühl der beste Wegweiser. Das war besonders im Anfang der Untersuchung der Fall, wo alle diese Kriterien unbekannt waren, und der Inhalt allein den Forscher leiten musste. Hätte P. Zenner nicht mit glücklichem Takte erst eine hinreichende Zahl Psalmen richtig gegliedert, so wäre es nie möglich gewesen, allgemeine Kriterien des Strophenwechsels zu abstrahieren.

Aber hat denn P. Zenner seine These, es gebe im Psalterium und in den poetischen Stücken des A. T. viele Chorlieder von der beschriebenen Form, hinlänglich bewiesen? Diese Frage ist nach meinem Dafürhalten mit einem entschiedenen Ja zu beantworten. Zur Begründung dieser Ansicht beschränke ich mich auf folgendes:

1. Cosmas Indicopleustes, ein Schriftsteller des 6. Jahrhunderts, versichert uns, Selah bezeichne den Chorwechsel in den Psalmen. Ähnliches deuten auch andere Schriftsteller des Alterthums an (Zenner S. 18 ff.). Wir haben keinen Grund, diese Überlieferung zu verwerfen, für welche auch die LXX durch ihre Übersetzung mit *διάψαλμα* einzutreten scheinen. Wenn wir es nun versuchen, in die Selahpsalmen das von Zenner postulierte Thema der Chorlieder hineinzutragen, so beobachtet man, dass in der That Selah nur an solchen Stellen steht, wo nach jenem Schema unter Berücksichtigung des Inhalts Strophenwechsel angenommen werden muss. An einigen Stellen ist diese Übereinstimmung zwar weniger schlagend. Da aber Selah oder *διάψαλμα* in den Psalmen über siebzigmal vorkommt, so bleibt doch eine solche Menge klarster Übereinstimmungen, dass wir an Zufall oder Künstelei nicht zu glauben vermögen. Zenners Schema und Selah stehen zu dem Psalmeninhalte in solcher Beziehung, dass der Bericht des Indicopleustes und Zenners Structurhypothese sich gleichmäßig bewahrheiten. — Man versuche doch nur ein anderes Schema von ähnlicher Compliciertheit so vielen Psalmen aufzunöthigen, der Inhalt wird sich dasselbe durchaus nicht gefallen lassen, geschweige denn, dass es obendrein noch gelingen könnte, eine so durchgreifende Übereinstimmung zwischen Selah und den Strophen jenes Schema herbeizuführen.

2. Mehrere Psalmen lassen sich in befriedigender Weise nur verstehen, wenn man annimmt, der überlieferte Text gebe zunächst

nur die Leistung eines Chors, während die dazwischenliegende Leistung des andern Chores am Schlusse beigefügt ist. Dies beobachten wir bei Ps. 132. 69. 66. 45. 6. Zenner rechnet auch Ps. 7 hierhin, worin ich ihm nicht Recht geben kann; ich halte seine Anordnung des 7. Psalmes für verfehlt. — Eine so merkwürdige Art der Textschreibung scheint uns zu beweisen, Zenners Annahme von zwei Chören, die sich nach den Regeln des Chorliedes in den Vortrag theilten, entspreche der Wirklichkeit.

3. Am klarsten wird Zenners These bewiesen durch die Thatsache, dass die nach seiner Theorie disponierten Psalmen, welche vorher so verworren dreinsahen, nunmehr als Kunstwerke von geradezu außerordentlicher Formvollendung und Schönheit sich darstellen. Als Beispiel setzen wir den Ps. 89. hierhin, wie er nach Zenner zu gliedern ist. Wir haben allerdings an einer Stelle den Strophenwechsel zwei Zeilen früher angesetzt und an einigen Stellen gegen Zenner keinen Strophenwechsel eintreten lassen. Davon werden aber die Principien des Chorliedes, um deren Nachweis allein es sich hier handelt, gar nicht berührt.

Psalm 89. Schema: 4, 4—10—10, 10—8—3, 3.

1. Strophe.

I	2	Jahve, deine Gnade will ich ewig singen,	von Geschlecht zu Geschlecht laut verkünden deine Treue.
	3	Ich sage: ‚Ewig wird die Gnade währen,	der Himmel — er ist die feste Grundlage deiner Treue‘.
	4	‚Ich habe einen Bund mit meinem Erwählten geschlossen,	habe David, meinem Knechte, geschworen:
	5	‚Auf ewig will ich deinem Samen Bestand geben	und dauern lassen auf Geschlecht und Geschlecht deinen Thron‘. (Sela.)

1. Gegenstrophe.

II	6	Und wie die Himmel preisen deine Wunder, Jahve,	so preisen deine Treue in der Gemeinde die Heiligen.
	7	Wer in den Wolken ist Jahve gleich,	ist Jahve ähnlich unter den Gottessöhnen?
	8	Ein Gott schrecklich im Rathe der Heiligen,	groß und furchtbar ist er über alle um ihn her,
	9	Jahve, Gott der Heerscharen, wer ist wie du?	Deine Gnade und deine Treue sind um dich her.

1. Wechselstrophe.

I	10	Du bist's, der des Meeres Toben beherrscht,	die Erhebung seiner Wogen beschwichtigt,
	11	Du bist's, der Rahab tödlich getroffen hat,	mit starkem Arm die Feinde zerstreute.

II 12 Dein ist der Himmel und dein die Erde, die Welt mit allem was drin ist, riefst du ins Dasein,
13 Nord und Süd hast du geschaffen, Thabor und Hermon jauchzen über deinen Namen.

I 14 Dein ist ein Arm, gerüstet mit Kraft, stark ist deine Hand, hoch erhoben deine Rechte.
15 Recht und Gerechtigkeit ist deines Thrones Stütze, Gnade und Treue stehen vor deinem Angesichte.

II 16 Glücklich das Volk, das den Jubelruf kennt, im Lichte deines Angesichts, Jahve, wandelt.
17 Über deinen Namen frohlocken sie den ganzen Tag und erheben deine Gerechtigkeit.

I 18 Denn unsere mächtige Zier bist du, und durch deine Huld hebt sich unsere Kraft.
19 Denn Jahve ist unser Schild, und der Heilige Israels ist unser König.

2. Strophe.

II 20 Einst redetest du im Gesichte und sprachst zu deinem Frommen:
Ich lege ein Diadem auf eines Helden Haupt, ich erhöhe einen Auserlesenen vor allem Volke.
21 Ich habe David als meinen Knecht erfunden, mit heiligem Öle ihn gesalbt.
22 Ihn, mit dem meine Hand beständig ist, und den mein Arm stark macht.

23 Nicht soll der Feind ihn überlisten, kein Sündenmensch ihn drücken.
24 Und ich zermalme vor ihm seine Bedränger, und seine Hasser schlage ich zu Boden.

25 Meine Treue und meine Gnade ist mit ihm, und in meinem Namen hebt sich seine Macht,
26 Ich lege seine Hand auf das Meer und auf die Ströme seine Rechte.

27 Er wird mich rufen: Mein Vater, du mein Gott und Hort meines Heiles,
28 Ja zum Erstgeborenen will ich ihn machen, zum höchsten unter den Königen der Erde.

2. Gegenstrophe.

I 29 Auf ewig will ich ihm Gnade bewahren, und mein Bund mit ihm soll ein beständiger sein.
30 Ich gebe ewige Dauer seinem Samen und seinem Throne Bestand gleich des Himmels Tagen.

31 Wenn seine Söhne meinen Bund verlassen und nicht nach meinen Ordnungen wandeln,
32 Wenn sie meine Befehle brechen und meine Gebote nicht beachten:

	33	So will ich mit der Ruthe ihre Untreue ahnden	und mit Streichen ihre Schuld,
	34	Aber meine Gnade ihnen nicht entziehen	und meine Treue nicht verleugnen.
	35	Meinen Bund werde ich nimmer brechen	und, was über meine Lippen gegangen ist, nicht ändern.
	36	Einmal habe ich geschworen bei meiner Heiligkeit:	nie werde ich David mein Wort brechen,
	37	Sein Same soll für ewig sein	und sein Thron wie die Sonne vor mir,
	38	Und wie der Mond soll er stehen für und für,	in der Höhe beständig (Sela).

2. Wechselstrophe.

II	39	Und dennoch hast du uns verworfen, verschmäht,	zürntest deinem Gesalbten,
	40	Hast den Bund mit deinem Knechte aufgegeben,	seine Krone entweiht zu Boden geschleudert.
I	41	Hast alle seine Schutzwehren eingerissen,	zu Trümmern gemacht seine Festen;
	42	Es plündern ihn alle, die des Weges ziehen,	er ward der Spott seiner Nachbarn.
II	43	Die Rechte seiner Gegner machtest du siegreich,	ließest all seine Feinde triumphieren,
	44	Du ließest rückwärts prallen sein Schwert,	du hast in der Schlacht ihm den Sieg versagt.
I	45	Du hast das Scepter seiner Hand entrissen	und seinen Thron zu Boden gestürzt,
	46	Hast seine Lebensdauer verkürzt,	ihn überdeckt mit Schande (Sela).

3. Strophe.

II	47	Wie lange noch, Jahve, verbirgst du dich ewiglich,	lodert wie Feuer dein Zorn?
	48	Gedenke doch, wie kurz mein Leben ist,	zu welchem Nichts du alle Menschenkinder geschaffen.
	49	Wo ist der Mann, der leben bliebe, den Tod nicht schauend,	der sich zu retten wüßte vor der Macht des Grabes? (Sela.)

3. Gegenstrophe.

I	50	Wo sind deine früheren Gnaden, Adonai,	die du dem David in deiner Treue geschworen?
	51	Gedenke, Adonai, der Schmach deiner Knechte,	daß ich im Busen trage den Hohn vieler Völker,
	52	Womit deine Feinde schmähen,	womit sie schmähen auf Schritt und Tritt deinen Gesalbten.

Der Psalmist ist tief erschüttert von dem Elend seines Volkes. Da wendet er sich um Hilfe an den Herrn. Er vergegenwärtigt sich zunächst den Bund, welchen Jahve mit David und dem auserwählten Volke geschlossen. Eine kurze Erinnerung an das Bündnis geht voraus: Einen ewigen Bund hast du mit uns geschlossen (1. Strophe), und dein Wort kann nicht lügen (1. Gegenstrophe). Dann verweilt er länger bei diesem seligen Gedanken: Ja, der höchste Gott ist unser König (1. Wechselstrophe); denn einen Bund hat er mit David geschlossen (2. Strophe), und dieser Bund ist unlösbar und ewig wie des Himmels Sterne (2. Gegenstrophe). — Im entsetzlichen Contrast zu dieser erhebenden Wahrheit steht die unglückliche Lage des Volkes, die auf einmal nach dem so herrlichen Bilde düster und furchtbar vor das Auge des Dichters sich drängt: Und du hast uns verworfen ꝛc. (2. Wechselstrophe). Diesen Anblick kann der Sänger nicht weiter ertragen. Mit einem kurzen, jähen Aufschrei um Hilfe (3. Strophe und 3. Gegenstrophe) verstummt plötzlich und unerwartet das Lied.

Welch erhabene Poesie! und wie versteht es der Dichter, sie in künstlich vollendeter Weise zur Darstellung zu bringen. Die zwei Hauptgedanken des Liedes: „Jahve ist unser König, und doch sind wir in Elend gerathen‘, bilden das Thema der beiden Wechselstrophen, welche ja nach den Regeln des Chorgesanges durch ihre Stellung und durch ihr größeres Leben sich auszeichnen und deshalb die Brennpunkte eines jeden in dieser Kunstform gedichteten Liedes sein müssen. Und wie geschickt weiß der Psalmist den so wichtigen Umstand, dass Jahve König a u f e w i g ist, zu betonen! Gleich in der ersten Strophe wird dieser Gedanke scharf herausgehoben durch die inclusio:

Jahve, deine Gnade will ich e w i g singen,	v o n G e s c h l e c h t z u G e s c h l e c h t laut verkünden deine Treue.
A u f e w i g will ich deinem Samen Bestand geben	und dauern lassen a u f G e s c h l e c h t u n d G e s c h l e c h t deinen Thron.

Demselben Zweck dient die inclusio in der 1. Gegenstrophe, welche Jahves Treue betont. Und damit man diese Wahrheit ja nicht unterschätze, kommt die inclusio der 2. Gegenstrophe auf denselben Gedanken zurück:

Auf ewig will ich ihm Gnade bewahren,	und mein Bund mit ihm soll ein beständiger sein.
Ich gebe ewige Dauer seinem Samen	und seinem Throne Beständigkeit gleich des Himmels Tagen.
Sein Same soll für ewig sein,	und sein Thron wie die Sonne vor mir,
Und wie der Mond soll er stehen für und für,	in der Höhe beständig.

Beachtenswert scheint auch die führende Stellung, welche der erste Chor in diesem Liede einnimmt. Er eröffnet den Gesang mit majestätischem Hinweis auf das ewige Bündnis, welches Jahve in Gnade und Treue mit seinem Volke geschlossen: ‚Die Gnade Jahves will ich (d. h. das in seiner Gesammtheit nie sterbende und stets mit seinem Gott verbundene Volk) ewig singen, von Geschlecht zu Geschlecht will ich laut verkünden deine Treue‘. (Man übersehe nicht, wie die beiden Stichworte den Anfang und Schluss des Verses bilden, da das enklitisch angehängte בפי für den Gedanken verschwindet; auf die inclusio in dieser Strophe haben wir bereits aufmerksam gemacht). Derselbe Chor schließt dann die 1. Wechselstrophe ab mit den alles zusammenfassenden, erhabenen Worten: „Jahve ist unser Schild, und der Heilige Israels ist unser König‘. Und wiederum ist es dieser Chor, welcher in der zweiten Gegenstrophe mit so wirkungsvollen Worten die Ewigkeit der göttlichen Huld hervorhebt. Die zweite Wechselstrophe beschließt er in ähnlicher Weise wie die erste. Endlich ist er es, welcher das ganze Lied vollendet mit der die innerste Seele durchschneidenden Klage und flehentlichen Bitte: ‚Wo ist jetzt deine Gnade, Adonaj, die du dem David in ewiger Treue geschworen?‘ (Man sieht, dass dieser Schluss auf den Anfang zurückweist: ‚Die Gnade Jahves will ich ewig singen, von Geschlecht zu Geschlecht will ich laut verkünden deine Treue).

Das Gesagte genüge. Es ließe sich noch bedeutend ergänzen; doch das überlasse ich dem Leser. Stellen wir uns nur noch die Frage: Ist der Psalm 89. vergewaltigt worden, indem man ihn nach den Forderungen Zenners in Strophenpaare mit eingelegten Zwischenstrophen gliederte, oder ist diese Form ihm natürlich? Ist es blinder Zufall, dass die vier Selah nur an den Stellen des Strophenwechsels sich zeigen? — Nun rathe ich dem Leser, Zenners Werk zur Hand zu nehmen und einen Psalm nach dem andern mit Aufmerksamkeit und Verständnis zu durchgehen, etwa Ps. 148—150; Ps. 51 (Miserere); Ps. 44 usw. usw. Bei jedem dieser Psalmen beantworte er sich die beiden soeben gestellten Fragen. Sollte ein Psalm ihm weniger zusagen, so sei er nicht so ungerecht, die ganze Arbeit zu tadeln. Nachdem die Forscher so viele Jahrhunderte dieses Gesetz der Psalmenstructur gar nicht gesehen, wer kann da erwarten, dass plötzlich ein Mann nicht bloß das Gesetz im allgemeinen entdecke, sondern es auch sofort mit jeglichem Detail vollständig und richtig erschaue und es in den einzelnen Fällen stets mit absoluter Vollendung zur Anwendung bringe? Nur der Unverstand könnte diese Forderung erheben; nur die Vermessenheit könnte sich schmeicheln, sie erfüllt zu haben.

Nun glaube ich noch auf einige Punkte aufmerksam machen zu sollen, in denen Zenners Arbeit einer Vervollkommnung fähig zu sein scheint. Zenner fasst mit Recht die vier ersten Psalmen als ein einziges großes Chorlied auf. Es ist ein Abendgesang; das jüdische Officium begann eben, wie unser Brevier, mit der Vesper. Das folgende Lied (Ps. 5.) ist für den Morgen bestimmt. Psalm 3. zerlege ich in drei Dreizeilen genau so, wie es Zenner selbst in dieser Zeitschrift früher proponierte (Jahrg. 1891 S. 690 ff.). Das ganze Abendlied erhält dann das Schema 9, 9—4—9, 9; in der Wechselstrophe alterieren die beiden Hauptchöre von Zeile zu Zeile. In Ps. 4. scheint mir die von Zenner vorgenommene Umstellung von V. 5. und 6. unterbleiben zu müssen. — Bei dem so gewonnenen Arrangement behalten alle Responsionen, auf welche Zenner S. 63 und 64 hinweist, ihre volle Bedeutung. Dabei gewinnt das Ganze an Symmetrie und Schönheit. Bei Zenner hat die Wechselstrophe keine rechte Einheit: die vier ersten Zeilen sind von den sechs letzten nach Form und Inhalt ganz verschieden. Bei der von mir vorgeschlagenen kleinen Modification tritt die Bestimmung der Dichtung für den Abend in den beiden Schlussstrophen sehr wirkungsvoll hervor. An den hervorragendsten Stellen dieser Strophen (im Mittelverse und im Schlussverse) wird ausdrücklich auf die Abendruhe Bezug genommen:

Ps. 3, 6 Ich lege mich nieder und schlafe ein; ich werde wieder aufwachen; denn Jahve stützt mich.

Ps. 3, 9 Bei dir, Jahve, ist Hilfe; auf deinem Volke ruhe dein (Abend-) Segen.

Ps. 4, 5 Fürchtet Gott und sündigt nicht; betet in eurem Herzen (abends) auf eurem Lager in Stille (vgl. Ps. 63, 7; 149, 5).

Ps. 4, 9 In Frieden lege ich mich nieder und schlafe ein; denn du, Jahve, lässest mich in Sicherheit ruhen.

Aber die Selah stehen doch dieser Eintheilung entgegen! Darauf antworte ich: die Autorität der Selah wird vollkommen aufgewogen durch jene, welche das Lied in vier Psalmen theilte. Diese fasste aber die Hauptabschnitte des Gesanges ganz in Übereinstimmung mit der von mir vorgeschlagenen Disposition: Ps. 1. bildet die erste Strophe; Ps. 2. ist Gegenstrophe und Wechselstrophe; Ps. 3. ist 2. Strophe; Ps. 4. ist 2. Gegenstrophe. — Wie erklären sich nun die Selah in Ps. 3. und 4.? Ich glaube, dass der, welcher diese Selah setzte, jeden der beiden Psalmen nicht in 9 Zeilen, sondern weniger passend in 4 Verspaare zerlegte. Er setzte Selah nach jedem Verspaar; dabei sind 2 Selah (nach Ps. 3, 7 und 4, 7) ausgefallen, wie es diesem Zeichen ja gewöhnlich begegnet.

Weiterhin scheint mir Zenner ganz mit Recht Ps. 20. und 21. als Bestandtheile Eines Chorliedes aufzufassen. Ich glaube jedoch, dass die Eintheilung noch der Verbesserung bedarf. Namentlich kann ich mich nicht überzeugen, dass auch Ps. 19. in diesen Gesang hineinzuziehen sei. Eher würde ich daran denken, Ps. 19. zu Ps. 8. in Beziehung zu setzen. Für jetzt gehe ich nicht näher auf diesen Gegenstand ein, obgleich ich darüber meinen fertigen Gedanken habe. — Kleinere Ausstellungen oder neue Vermuthungen hätte ich zu sehr vielen Psalmen vorzubringen. zB. in Ps. 2. und 10. theile ich die Verse an gewissen Stellen anders ab; in Ps. 10. ist meines Erachtens ganz sicher keine Strophe zu ergänzen, sondern die letzte Achtzeile in zwei Vierzeilen zu zerlegen, wie auch Zenner selbst (S. 39) vermuthet; Ps. 18. und Ps. 22. bedürfen auch wohl einer kleinen Nachprüfung usw. usw.

Zum Schlusse will ich eine kleine Beobachtung mittheilen, die sich mir beim Lesen von Zenners Arbeit aufdrängte. Es scheint nämlich in der hebräischen Poesie eine Strophenform zu existieren (ich nenne sie Gyrus oder Kreisstrophe), die sich dadurch auszeichnet, dass die 1. Zeile der letzten entspricht, die 2. der vorletzten, die 3. der drittletzten usw. Wenn die Strophe aus Verspaaren sich zusammensetzt, zeigt sich der Gyrus auch so, dass das 1. Verspaar dem letzten entspricht, das 2. dem vorletzten usw. Als Beispiel kann die 2. Gegenstrophe des oben vorgelegten Ps. 89 gelten. Der Inhalt der Zeilen lässt sich summarisch so wiedergeben: 1) Ewig und beständig bewahre ich dem David meine Gnade; 2) sein Same bleibt immer, und sein Thron dauert gleich des Himmels Tagen; 3) wenn seine Söhne mein gerechtes Gesetz verlassen; 4) wenn sie meine Satzungen brechen; 5) so werde ich mit der Ruthe ihre Untreue ahnden; 6) aber meine Gnade werde ich ihnen nicht entziehen; 7) nicht brechen werde ich meinen Bund; 8) festhalten werde ich an meiner Heiligkeit; 9) Davids Same wird ewig bleiben, und sein Thron wird dauern gleich der Sonne; 10) wie der Mond bleibt er ewig und beständig. Man sieht, die 1. Zeile entspricht der 10., die 2. der 9., die 3. der 8. usw. Mehr oder minder deutliche Spuren von Gyrus zeigen sich in allen Strophen dieses Psalmes, wie jeder bei einiger Aufmerksamkeit sofort wahrnimmt. In andern Liedern habe ich noch viel ausgeprägtere Gyri beobachtet; doch damit will ich jetzt die Geduld des Lesers nicht ermüden. Ich bemerke nur noch, dass es auch Kreispsalmen (zB. Psalm 5) zu geben scheint, in denen die 1. Strophe der letzten entspricht, die 2. der vorletzten usw.

Nehmen wir jetzt Abschied von unserem Gegenstande. Zenner hat, so glauben wir, durch seine Arbeit den Beweis erbracht, dass

sehr viele Psalmen und poetische Stücke des A. T. Chorlieder sind, d. h. aus Strophenpaaren mit eingelegten Zwischenstrophen bestehen. Diese Erkenntnis bedeutet für die Exegese einen hochbedeutsamen Fortschritt. Denn durch sie sind wir in den Stand gesetzt, die Structur und Disposition dieser Lieder vollständig zu erkennen. Wie viel damit für das Verständnis gewonnen ist, liegt auf der Hand. — Zenner hat aber nicht bloß das Gesetz erschaut, er hat es mit durchweg glücklichem Griffe auf viele Psalmen angewandt und so den Leser in den Stand gesetzt, diese Lieder leicht und vollkommen zu verstehen. Er gibt überdies manche Aufschlüsse über die Art, wie diese Lieder vorgetragen wurden; auch diese Aufstellungen erscheinen dem Wesen nach hinreichend begründet. Endlich hat er in den Anmerkungen zu den einzelnen Psalmen manche kostbare Notiz niedergelegt. Durch Zenners Arbeit lernen wir viele der hl. Lieder schätzen nicht bloß als Wort Gottes, sondern auch als Kunstwerke von überraschender Vollkommenheit. Manches Detail, was er bringt, wird freilich durch weitere Forschungen zu berichtigen sein; und namentlich ist der Ergänzung ein unbegrenztes Feld gewahrt. Hoffen wir, dass die Arbeit viele zu weiterem eifrigen und erfolgreichen Studium der hl. Bücher anregen werde.

Das Buch beginnt mit ‚Prolegomena', welche die Geschichte der Entdeckung und die Theorie der Verse und Strophen in den Psalmen sammt Begründung enthalten. Es folgen Übersetzungen mit erläuternden Anmerkungen. Übersetzt sind Ps. 1. 2. 3. 4. 6. 7. 13. 18. 19. 20. 21. 27. 33. 39. 44. 45. 46. 47. 48. 51. 66. 69. 70. 77. 80. 81. 88. 89. 94. 114. 115. 132. 140. 148. 149. 150. Am Schlusse steht der unpunktierte hebräische Text vieler Psalmen nach Versen und Strophen gegliedert. Es sind das die eben aufgezählten Psalmen und außerdem Ps. 5. 9. 10. 22. 25. 30. 31. 34. 38. 40. 50. 65. 71. 72. 73. 74. 83. 92. 102. 103. 109. 145. Dazu kommen noch fünf poetische Stücke aus den Propheten und anderen Theilen der hl. Schrift, theils in Übersetzung, theils im Urtext. — Nicht unerwähnt wollen wir lassen, dass die Herder'sche Verlagshandlung, welche die Herausgabe des Buches übernahm, für eine der Bedeutsamkeit des Inhalts entsprechende treffliche Ausstattung gesorgt hat. — Schließlich empfehlen wir das Werk den Fachleuten im Studium der hl. Schrift sowie den Freunden der Poesie und allen, welchen an einem vollen Verständnis der hl. Lieder gelegen ist.

Valkenburg. J. Hontheim S. J.

Beati Petri Canisii Societatis Jesu epistulae et acta. Collegit et annotationibus illustravit Otto Braunsberger eiusdem Societatis sacerdos. Volumen primum 1541—1556. Cum effigie beati Petri Canisii. Friburgi Brisgoviae, Herder, MDCCCXCVI. LXIII et 816 p. in 8 max.

Rheinische Acten zur Geschichte des Jesuitenordens 1542—1582. Bearbeitet von Joseph Hansen. Bonn, Behrendt, 1896. LI u. 835 S. in gr. 8.

In den jüngsten Tagen sind viele Gelehrte in den verschiedenen Gegenden Europas bestrebt, die seit der Aufhebung der Gesellschaft Jesu im Jahre 1773 in alle Welt zerstreuten Acten zur Geschichte dieses Ordens, welcher so wirksam die religiösen Neuerungen im 16. Jahrhundert bekämpft hat, zu sammeln und den Geschichtschreibern leicht zugänglich zu machen. Vorliegende zwei Werke sind sehr wichtige Beiträge hiezu. Während P. Braunsberger die Geschichte einer hervorragenden Persönlichkeit des Ordens in Deutschland berücksichtigt, umfasst Hansen die gesammte Geschichte der Entwicklung der Gesellschaft Jesu am Rheine vom Jahre 1541 bis 1582. Beide Sammlungen erreichen bei aller Verschiedenheit im einzelnen im hohen Maße jene Vollkommenheit, welche man heutzutage bei Werken dieser Art zu erwarten pflegt.

1. Br. ist an Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt, die Acten wirklich so zu veröffentlichen, wie sie aus der Hand des Autors hervorgegangen sind, dem rheinischen Gelehrten in mancher Beziehung überlegen. Er gibt in seinem gründlich durchgearbeiteten Buche nach einer ausführlichen Einleitung zuerst die vom sel. Canisius selbst verfasste Lebensbeschreibung, seine Confessiones und sein Testamentum, dann die von und an den Seligen in den Jahren 1541 bis 1556 (Juli 22) geschriebenen Briefe, endlich einige Acten, welche das Leben und Wirken des Seligen in Köln, Trient, Bologna, Ingolstadt, Wien und Prag betreffen. In der Einleitung schon bewährt sich der Verf. als ein vortrefflicher Kenner der einschlägigen Literatur und des weitzerstreuten handschriftlichen Materials. Über 260 räumlich weit auseinanderliegende, öffentliche und private Archive (p. XXV) hat er mit nie ermüdender Sorgfalt durchforscht und mit Bienenfleiß aus Tausenden von Bänden und Actenbündeln das Material zusammengetragen. Sein Eifer ward aber auch mit reichlichem Erfolge belohnt. Unter den 214 Briefen, welche der Herausgeber meist vollinhaltlich und, wo dieses nicht möglich war, nach den Inhaltsangaben verlässlicher Autoren bietet, ist ungefähr der vierte Theil bisher gänzlich unbekannt geblieben, die größere Mehrzahl wird hier zum ersten Male in einer Weise gegeben, dass sie zu wissenschaftlichen Zwecken

verwendbar werden. Außerdem ist in den ‚125 monumenta‘, und in den sehr ausführlichen Anmerkungen noch eine Fülle von ungedrucktem Material verarbeitet, welches nicht nur für das Leben des Canisius, sondern überhaupt für die Geschichte der katholischen Reformation, namentlich in Österreich und Bayern, von großer Bedeutung ist. Die Studienlaufbahn des jungen Seligen und seine Beziehungen zu den Verwandten wird durch manchen schönen Zug, der bisher unbeachtet geblieben war, bereichert; ebenso gewinnt das Zusammenleben der ersten deutschen Genossen des hl. Ignatius in Köln eine sehr vortheilhafte Beleuchtung; die junge Gesellschaft erscheint da in hartem Kampfe begriffen für die Erhaltung ihrer eigenen Niederlassung und der katholischen Religion, welche durch den Abfall des Erzbischofes und Kurfürsten Hermann von Wied aufs äußerste gefährdet war. Die religiösen Verhältnisse in Bayern, Österreich und Böhmen werden von einem so gewichtigen Zeugen, wie Canisius es ist, eingehend geschildert, und die Gründung der Jesuiten-Collegien in Wien, Prag und Ingolstadt erscheint viel wahrer und sicherer gezeichnet als in den bisher ausgegebenen Geschichten der betreffenden Ordensprovinzen. Leider war es auch einem so sorgfältigen Forscher, wie Braunsberger, nicht gegönnt, über die Verwaltung des bischöflichen Amtes von Wien durch Canisius vollständige Klarheit zu verbreiten. Canisius scheint eben in seiner Demuth sich absichtlich hinter den Verwaltungsorganen versteckt zu haben, um ja nicht genöthigt zu sein, die Leitung der Diöcese definitiv zu übernehmen.

Die Behandlung des Textes ist sorgfältig und so gewissenhaft, dass der Herausgeber bei Abschriften sogar offenbare Schreibfehler unter dem Texte namhaft macht. Auf einige kleine Irrungen in den Anmerkungen hat bereits Dr. Paulus im Katholik und im Historischen Jahrbuch (1896 S. 912) aufmerksam gemacht. Der Seite 505 n. 162 erwähnte Brief des P. Petrus Schorichius an Canisius ddo. Rom 29. October 1554 ist von Gothein verwechselt worden mit dem Briefe des eben genannten Schorich an Leonard Kessel in Köln ddo. Rom 16. October 1554, mitgetheilt von Hansen, S. 252 ff. n. 165. Die Inhaltsangabe bei Gothein ist ungenau.

2. Der Stadtarchivar in Köln, Dr. Hansen, hat bereits als Herausgeber der Nuntiaturberichte aus Deutschland (1572—1585), die Kölner Wirren betreffend, einen Namen in der wissenschaftlichen Welt. Der vorliegende Band ist für die Geschichte Kölns und der katholischen Kirche am Rheine von fast ebenso weittragender Bedeutung wie die zwei Bände Nuntiaturberichte. Den größten Theil der mitgetheilten Acten schöpfte H. aus dem Archive

des Verwaltungsrathes der Studienstiftung zu Köln. Außerdem consultierte er noch eine Reihe anderer Archive in Köln, Mainz, Trier, Düsseldorf, Hannover, München und anderwärts, und schuf aus dem gewonnenen Material den vorliegenden Band, indem er aus ‚den mehreren Tausend von Actenstücken, die ihm für die Zeit von 1541 bis 1582 vorlagen, eine kleine Auswahl veröffentlichte und den Rest im Commentar verwertete oder wenigstens im Anhange verzeichnete'. Nach einer genauen Beschreibung der benutzten Quellen gibt der Herausgeber im Capitel ‚Zur Orientierung' einen kurzen Überblick über die Acten ‚jesuitischer Provenienz' und theilt dieselben ‚in zwei äußerlich und innerlich verschiedene Gruppen, in periodische Berichte und in einfache Briefe'. Von jeder einzelnen Gruppe würdigt er eingehend Entstehung und historischen Wert. Dann folgen die einzelnen Acten selbst nach der Zeitenfolge geordnet. Von den periodischen Berichten finden vorzüglich jene Aufnahme, welche sich auf die Entstehung und historische Entwicklung der Collegien in Köln, Trier und Mainz und der gesammten rheinischen Ordensprovinz beziehen und im Zusammenhange die Thätigkeit der Patres auf den Gebieten der religiösen Reform und Bildung, der Seelsorge und der Schule schildern. Eine chronologische Zusammenstellung derselben im Anhange leistet gute Dienste. Neben den periodischen Berichten läuft eine stattliche Reihe von Privatbriefen einzelner Ordensgenossen, in welchen wir auch über die intimeren Verhältnisse der Schreiber und Empfänger, über die innere Lage der genannten Collegien, besonders der ersten Niederlassung in Köln und die Verhältnisse der katholischen Kirche am Rhein, in Deutschland überhaupt und theilweise auch in anderen Ländern Europas, so weit sie den Schreibern bekannt waren, Aufschluss erhalten. Oft finden sich darin sehr feinsinnige Urtheile über Personen, besonders über solche, welche durch ihre Stellung und Haltung der Kirche Nutzen oder Schaden brachten, und über Zustände, deren Besprechung von den periodischen Berichten ihrer Bestimmung nach ausgeschlossen blieb. Es sei hier nur auf die Darlegung der kölnischen Verhältnisse durch P. Leonard Kessel aus dem Jahre 1560 (S. 363, n. 248) und auf sein Schreiben an den P. General Laynez ddo. Köln 10. Juli 1563 (S. 275, n. 141) verwiesen. H. selbst fasst die Resultate seiner Actensammlung auf S. XLIII bis LI der Einleitung kurz zusammen.

Die Grundsätze der Behandlung der einzelnen Stücke sind dieselben, die H. schon in seiner Einleitung zu den Nuntiaturberichten dargelegt hat. Leider muss der Leser bedauern, dass Auslassungen am Ende von Briefen und Actenstücken nicht immer leicht erkennbar gemacht wurden.

3. Für die Zeit vom Jahre 1543 bis 1556 finden sich viele Stücke auch bei Braunsberger, bei deren Vergleichung sich manche kleine Differenzen zwischen beiden Autoren ergaben, die nicht bloß in den verschiedenen Ausgabegrundsätzen der beiden Verfasser ihren Grund haben, sondern öfters auf verschiedene Lesungen oder andere Irrthümer beim einen oder anderen zurückgeführt werden müssen. Ich beschränke mich hier auf die Wiedergabe der folgenden Abweichungen. H. (S. 33, Anm. 4) verlegt den Eintritt des P. Paulus Antonius de Achillis in die Gesellschaft in Parma bestimmt auf das Jahr 1538, wo der Orden vom Papste noch nicht anerkannt war. Br. dagegen (S. 149, Note 3) nimmt an, dass er um das Jahr 1540 sich dem sel. Peter Faber als Genosse angeschlossen habe. Im citierten Briefe des P. de Achillis an Canisius las H. (S. 34, Z. 6) ac*tib*us, Br. (S. 150) ac*tio*nibus, H. (ebenda Z. 19) excellente*s*, Br. excellente*r*, H. (S. 35, Z. 7) crede*rem*, Br. (S. 151) creder*ent*; den Brief des Peter Faber von Hal an Peter Canisius datiert H. (S. 56) vom 4. Juni 1546, Br. dagegen (S. 197) vom 9. Juni des Jahres. Auch an anderen Stellen machen sich Verschiedenheiten in der Datierung bemerkbar. So nennt H. (S. 19, Anm. 4) einen Brief des P. Canisius an seine Schwester ddo. Köln 1544 April 11, während Br. (S. 74) denselben Brief auf den 23. März 1543 verlegt; ebenda erwähnt H. einen Brief vom 24. Juni 1544 mit derselben Adresse, wie der vorhergehende, allein Br. (S. 116 u. 72) kennt keinen solchen Brief, sondern nur einen vom 27. December 1544, wobei er jedoch zur Jahreszahl ein Fragezeichen beisetzt. Andere Verschiedenheiten von einiger Bedeutung für den Historiker sind die Lesungen gewisser Eigennamen. Am Schlusse eines Briefes des sel. Canisius an Adriano Adriani ddo. Köln 1546 August 2 (S. 209) liest Br. Maria Oestruych, H. dagegen (S. 63, Z. 6) Maria de Muyck; dieselbe Person heißt in einem Brief des Cornelius Wishaven an Canisius bei H. (S. 65, Z. 2) Oesterwyc, bei Br. (S. 214) Oesteruijk. An anderen Stellen schreibt H. (S. 80, Anm. 9, 92[6], 107[1]) regelmäßig Maria von Blitterswick, wozu Br. S. 209, Anm. 4 zu vergleichen ist.

P. Braunsberger hat mit unsäglicher Mühe in den einzelnen Stücken alle aus der hl. Schrift oder anderswoher entlehnten Stellen durch den Druck kenntlich gemacht und notiert in der Anmerkung das genaue Citat der Stelle, was H. leider vernachlässigt hat. Dabei ist Braunsberger entgangen, dass die Oratio matutina ad cor Christi salutandum S. 58 wahrscheinlich von der hl. Mechthildis entlehnt ist. (Vgl. Müller, Leben und Offenbarungen der hl. Mechthildis, Regensburg 1880. S. 226). Im Übrigen sind

dem Forscher für die Zeit, welche sie behandeln, beide Werke unentbehrlich; denn beide ergänzen einander in mancher Beziehung. Hansen gelang es im Düsseldorfer Archive unter den Acten der aufgehobenen Karthause zu Köln drei Canisius-Briefe, alle drei an den Prior der Karthause gerichtet, zu entdecken (Nr. 42. 50. 61.), welche dem P. Braunsberger entgangen waren; dagegen konnte letzterer bei manchen Briefen (wie zB. bei Nr. 31, S. 195) die Originalschreiben verwerten, wo Hansen nur Abschriften vorlagen. Ferner konnte Br. aus da und dort zerstreuten Manuscripten manches Stück beibringen, welches auch für die Geschichte der Niederlassung in Köln von Wichtigkeit und H. entweder ganz oder theilweise unbekannt geblieben ist. Ich nenne hier nur die Nr. 13. 16. 20. 24. 25. 33. 120. bei Br. Br., dessen Werk auf acht Bände berechnet ist, brauchte nicht Raum zu sparen wie H. und gibt daher nach Möglichkeit stets den ganzen Brief, selbst jene Dedicationen nicht ausgenommen, welche sich in den verschiedenen Werken des Seligen zerstreut finden. Dieses Verfahren empfiehlt sich gewiss bei der Charakterisierung eines so bedeutenden Mannes, wie Canisius es war, den Deutschland als seinen zweiten Apostel verehrt. Beide Werke können daher jedem Forscher angelegentlich empfohlen werden. Bei beiden erleichtert ein genaues Namen- und Sachregister den Gebrauch.

Al. Kröß S. J.

The See of St. Peter, the Rock of the Church, the Source of the Jurisdiction and the Centre of Unity by T. W. Allies. London, Catholic Truth Society, 1896. XVII, 182 p.

St. Peter, his Name and his Office by T. W. Allies with a Preface by Luke Rivington. Ibid., 1895. XVI. 322 p.

Die an erster Stelle angeführte Abhandlung wurde zuerst im September 1850 veröffentlicht, als Allies noch anglicanischer Pfarrer in Launton war, und wurde Herrn Gladstone gewidmet. Sie war die Frucht fünfjähriger Studien von 1845—50, welche den Verfasser von der Wahrheit der katholischen Lehre überzeugten. Die Schrift wurde noch in demselben Jahre 1850 ins Italienische übersetzt und in der Civiltà Cattolica veröffentlicht, wurde 1896 von Papst Leo XIII gelesen und auf seinen Wunsch wieder veröffentlicht. Abgesehen von der Schönheit der Darstellung und der Schärfe der Beweisführung besitzt diese Abhandlung schon als ein Stück aus der Lebensgeschichte eines frommen und hochbegabten Mannes großen Wert. ‚Meine letzte Handlung als Anglicaner,

so schloss vor 46 Jahren seine Vorrede, ‚und meine letzte Pflicht dem Anglicanismus gegenüber ist in dieser Schrift die Gründe für meinen Übertritt zur katholischen Kirche darzulegen‘. Allies wurde schon frühe irre an der Lehre und noch mehr an der Praxis der anglicanischen Kirche und fühlte sich gedrängt, die Frage über den römischen Primat aufmerksam zu prüfen. Statt das anglicanische System durch Beweise aus dem Alterthum stützen zu wollen, war er entschlossen, nur das als katholische Lehre anzunehmen, was vor der Glaubenstrennung als katholisch gegolten hatte. Als eine von allen Religionsparteien anerkannte Lehre stellte sich nun A. die von der geistigen Wiedergeburt durch den Glauben dar. Die Zurückweisung dieser Lehre als eine durch die symbolischen Bücher des anglicanischen Bekenntnisses nicht ausdrücklich anerkannte, sowie das Stillschweigen der Bischöfe gegenüber dieser Entscheidung des geheimen Raths überzeugten Allies, dass eine Kirche, wie die anglicanische, die wahre nicht sein könne, da sie es zweifelhaft lässt, ob der hl. Geist in der Taufe empfangen werde, oder nicht. Dass ein aus Protestanten und Atheisten zusammengesetztes weltliches Tribunal Glaubensentscheidungen abgeben und von anglicanischen Geistlichen Gehorsam fordern könne, schien A. unerträglich. Ich könnte wohl, sagte er sich, gerade so gut dem Jupiter opfern oder den Buddha verehren. Wo ist, so fragte er sich darauf, die höchste Lehrautorität zu finden? Nicht in der anglicanischen, nicht in einer der protestantischen Kirchen, also in der römischen. Diese Vorgänge in der anglicanischen Kirche schärften den Blick; er erkannte, dass die Geschichte der christlichen Kirche den Primat der Päpste bezeugt.

Während in der ersten Schrift die Beweise aus der Geschichte der Kirche vorgeführt werden, behandelt die zweite die Schriftbeweise für den Primat Petri. A. hat sich nicht auf Erläuterung der Hauptterte beschränkt, sondern alle Stellen zusammengetragen, welche auf die Lehre vom Primat Petri ein mehr oder minder helles Licht werfen. Er sagt hierüber: Diese Kette von Beweisen ist so überwältigend, dass mir, der ich in protestantischen Vorurtheilen aufgewachsen bin, die in ihrer ganzen Vollständigkeit dargelegte Beweisführung wie eine neue Offenbarung vorkam. Ich fragte mich: Ist es denn möglich, dass die, welche es sich zur besonderen Aufgabe machen, ihren Glauben auf das geschriebene Wort Gottes zu gründen, eine Lehre verwerfen, die sich ebenso klar aus der Schrift beweisen lässt, wie die Gottheit Christi (Preface p. VI)? Auf die einzelnen Beweise aus der Schrift und den Vätern können wir hier nicht eingehen. Sie sind sehr sorgfältig geordnet und erhalten in der Fassung, die ihnen Allies gibt, ihre volle Beweiskraft. Sehr treffend ist der Nachweis von der bevorzugten Stellung des

hl. Petrus im Apostelcollegium. Im Capitel 7 wird aus der vierfachen Einheit des Reiches Christi der Primat Petri hergeleitet. Der Verf. legt auf die Einheit der Kirche mit Recht großes Gewicht und zeigt im einzelnen, wie das anglicanische, presbyterianische und andere Systeme die Einheit der Kirche zerstören, wie eine äußere Einheit ganz ungenügend sei. Beide Schriften verdienen das hohe Lob, das ihnen gespendet wird. Die Catholic Truth Society hat den Preis so niedrig gestellt, dass jedermann diese Schriften anschaffen kann.

Exaeten. Ath. Zimmermann S. J.

Some pages of the four Gospels re-transcribed from the Sinaitic Palimpsest, with a translation of the whole text, by Agnes Smith Lewis. London, Clay & Sons, 1896. p. XXIII, 144 u. 140 fol.

Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus, untersucht von Dr. Carl Holzhey. Mit einem vollständigen Verzeichnis der Varianten des Cod. Sinaiticus und Cod. Curetonianus. München, 1896. S. 59 u. 89 gr. 8.

Die beiden englischen Damen, A. Smith Lewis und J. D. Gibson, denen die gelehrte Welt die Entdeckung und theilweise auch die Entzifferung und Herausgabe des neuen syrischen Evangeliencodex verdankt, haben ihr Werk gekrönt durch die vorliegende Publication. Während ihres dritten Aufenthaltes im Sinaikloster, in den Monaten Februar und März 1895, gelang es ihnen, begünstigt von dem Wohlwollen des Erzbischofes Porphyrios und der Mönche, 98 Seiten des Palimpsestes, welche bei der ersten Ausgabe nur lückenhaft und ungenau festgestellt waren, theils vollständig zu entziffern, theils in Betreff der von den ersten Herausgebern gebotenen Lesarten endgiltig festzustellen oder zu corrigieren. Es liegen uns somit jetzt in den beiden, durch die Cambridge Press mit gewohnter Liberalität ausgestatteten Editionen (vgl. über die erste: The four Gospels in Syriac by R. L. Bensly, J. Rendel Harris, F. Crawford Burkitt ds. Ztsch. 1895 S. 390 ff.) so ziemlich der vollständige und genau verificierte Evangelientext vor, den die noch erhaltenen Blätter der alten syrischen Handschrift bieten. Die Anordnung ist in der ersten Ausgabe und in dem vorliegenden Supplement so getroffen, dass man in dem gedruckten Text ein genaues Abbild der syrischen Handschrift vor Augen hat. Immerhin sind noch einige wenige Wörter, meist wegen der Schadhaftigkeit des Pergamentes, unleserlich geblieben. Leider war das

wiederholte Forschen der Entdeckerin nach den verlorenen 17 Pergamentblättern nicht mit Erfolg gekrönt.

Einige Resultate der neuerlichen Untersuchung der Handschrift seien hier verzeichnet. Die Reversseite des Blattes, welches den Anfang des Matthäusevangeliums trägt, ist ausnehmend deutlich erhalten, und es kann kein Irrthum obwalten bezüglich der bemerkenswerten Lesart Mt. 1, 16: ‚Joseph, dem verlobt war Maria die Jungfrau, zeugte Jesus, der genannt wird Christus‘. Die Untersuchung bezüglich des Datums der über den syrischen Evangelientext von ‚Johannes dem Klausner‘ geschriebenen Legende, hat das Resultat Rendel Harris’ nicht wesentlich gefördert. Es bleibt bei den Jahren 697 oder 778, welches letztere H. für wahrscheinlicher hält. Das Evangelien-Manuscript selbst aber, dessen Blätter sich der Legendenschreiber zu nutze machte, wird nach dem übereinstimmenden Urtheil der englischen Gelehrten, welche dasselbe diplomatisch untersucht haben, nicht später als im Beginne des fünften oder in der letzten Hälfte des vierten Jahrhunderts anzusetzen sein.

Freilich, über die viel wichtigere Frage nach dem Alter der Version selbst kann von Übereinstimmung unter den Fachgelehrten keine Rede sein. Während Burkitt und Nestle dieselbe als die älteste syrische Übersetzung betrachten, von welcher Tatians Diatessaron und die Cureton’sche Handschrift abhängig sind, möchten Loisy und Zahn ihren Platz zwischen Tatian und Curetonianus bestimmen. Hiermit hängen die weitern Untersuchungen über den kritischen Wert der neuen Übersetzung und der syrischen Textesüberlieferung überhaupt zusammen. Durch das neugefundene Sinaimanuscript ist unsere Kenntnis der syrischen Übertragung des N. Tests vor der Peschitto durch einen sehr bedeutenden Zeugen gefördert worden. Man mag sich daraus neue Ergebnisse für die nähere Bestimmung der neutest. Textesgestalt vor der in den ältesten griechischen Handschriften enthaltenen Recension erwarten. Ja, es scheint, dass man sich der Hoffnung hingibt, es werden sich aus dem Studium der syrischen Zeugen im Verein mit einigen lateinischen und griechischen, deren nähere Berührung mit den syrischen schon früher erkannt war, wesentliche Abweichungen von dem ‚officiell kirchlichen‘ Texte ergeben. Dahin will wohl die Bemerkung Wellhausens (Der syrische Evangelienpalimpsest vom Sinai, Göttinger Nachrichten 1895 S. 11) deuten: ‚Bis Origenes dauerte die Verwilderung des neutest. Textes, seitdem begann die Reaction der Kritik. Diese Reaction hat aber einerseits in der Ausschneidung der Auswüchse nicht überall tief genug gegriffen, andererseits auch durch Glättung und Ausgleichung von allerhand Rauheiten und Anstößen

manches Ursprüngliche beseitigt. Das zeigt der syrische Sinaiticus noch in anderer Weise als der alte Lateiner (in allen seinen Varietäten) und der Codex D. Wenn sich die neutest. Exegeten nicht wie Lachmann, mit der Herstellung des von der altkirchlichen Kritik recensierten Textes begnügen wollen, so werden sie syrisch lernen müssen'. Es wird gut sein, solche Erwartungen nicht zu hoch zu spannen, und eine oberflächliche Prüfung schon der durch den Sinaiticus gebotenen Varianten mahnt uns dazu. Wie belanglos sind doch die meisten derselben, welche Wellhausen (aaO.) und die glückliche Entdeckerin der Handschrift unter der Rubrik ,characteristics of the text' (p. XI) hervorhebt. Auf einzelne derselben hier einzugehen, müssen wir uns versagen. Es kommen hinzu allgemein-kritische Betrachtungen, die wie wir schon öfter bemerkt haben, auch von den englischen, übrigens sehr gewissenhaften neutest. Kritikern nicht hinreichend beachtet worden sind. Herrschte bis Origenes die ,Verwilderung des Textes', selbst in den griechischen Handschriften, was wird von den syrischen zu halten sein, bei denen die dem Syrer eigene Fahrlässigkeit in der Übersetzung noch besonders in Anschlag zu bringen ist? Soll denn der ,altkirchlichen Recension', die angeblich, um die damals anerkannte Verwilderung zu beseitigen, von vertrauenswerten Männern ausgeführt wurde, soll der überwiegenden Mehrzahl griechischer Handschriften, die doch früher vorhandene, jetzt verlorene Codices einigermaßen repräsentieren, soll insbesondere der hieronymianischen Recension, die auf Grund älterer uns nicht mehr erhaltener griechischer Handschriften hergestellt ward, für die eine greifbare historische Persönlichkeit eintritt, weniger Wert zugesprochen werden, als einigen gerade aus der Zeit der Verwilderung zufällig uns erhaltenen Handschriften, deren Entstehung in completes Dunkel gehüllt ist, die dazu zahlreiche Spuren zwischen Verfasser und Abschreiber schwer zu vertheilender Nachlässigkeiten aufweisen?

Richtig ist, was Wellhausen im Anschluss an die oben citierten Worte bemerkt: ,Wer die Reden Jesu wissenschaftlich erklären will, muss im Stande sein, sie nöthigenfalls in die Sprache zurückzuübersetzen, die Jesus gebraucht hat — was mit Hilfe der syrischen Übersetzungen, einschließlich der sog. jerusalemischen, nicht allzuschwierig ist'. Hiermit ist auf einen praktischen Nutzen hingewiesen, um dessentwillen der neutest. Exeget den Sinaiticus, der fast das ganze Evangelienbuch umfasst, ungern in seiner Bibliothek vermissen wird.

2. Im Hinblick auf die im eben besprochenen Werke erst gebotene abgeschlossene Form des Sinaiticus wird man es einigermaßen bedauern können, dass Dr. Holzhey seine Arbeit nicht etwas

hinausgeschoben hat. Es werden manche Lücken erst bei einer erfolgenden zweiten Auflage ausgefüllt werden können. Jedenfalls muſs man dem Verf. dankbar sein für die übersichtliche Zusammenstellung der Varianten des Sinaiticus und Curetonianus, welche die Prüfung des altsyrischen Textes wesentlich erleichtert.

Der Verf. behandelt in den einleitenden Paragraphen die wichtigen Probleme über Charakter und Alter der im Sinaiticus enthaltenen Übersetzung und deren Verhältnis zum Diatessaron und dem Cureton'schen Text. Seine Resultate faſst er zum Schluſs in einzelnen Thesen zusammen, von denen folgende erwähnt sein mögen (S. 59): ‚a) Ss. (Syrus sinaiticus) ist eine Übersetzung eines griechischen Evangelientextes. b) Sachlich schließt sich Sc. (curetonianus) sowohl dem griechischen Texte als der Peschittho genauer an als Ss. c) Die genetische Reihenfolge der Texte ist Ss—Sc—P (Peschittho). d) Tatians Diatessaron ist abhängig von Ss; ob auch später als Sc, bleibt fraglich‘. Ob die letzten Thesen allgemeinere Anerkennung erlangen werden, bleibt immerhin auch sehr fraglich. Jedenfalls will der Verf. sie auch nur als einen vorläufigen Versuch betrachten, eine genetische Entwicklung darzuthun. Denn daſs Argumente, wie folgende (S. 42): ‚angenommen, daſs T (Tatian) der ursprüngliche Text war, von dem die beiden andern abhängig sind, so müſste ohne Zweifel der eine von diesen näher an T stehen und deutliche Merkmale einer größern Abhängigkeit zeigen, als der zweite‘, nur einen sehr zweifelhaften Wert haben, wird man zugeben müssen. Die Untersuchungen über das Verhältnis von Ss und Sc zu Tatians Diatessaron flößen mir deshalb weniger Vertrauen ein, weil ich aus einigen Bemerkungen und aus der angeführten Literatur vermuthen muſs, daſs der Verf. den Stand der neuesten Arbeiten zum Diatessaron nicht ganz beherrscht.

Mit der letzten These: ‚Die Genealogie in Ss. Mt. 1, 1—17 stammt wahrscheinlich aus einem Ebioniten-Evangelium‘, nimmt der Verf. Stellung zu der viel erörterten Lesart des Sinaiticus zu Mt. 1, 16 (siehe oben). Der Verf. kann sich auch nicht beruhigen bei der von Mrs Lewis schon vorgeschlagenen und von vielen, letzthin noch von Bardenhewer (Lit. Rundsch. 1895 Sp. 196) befürworteten Erklärung, es sei der Ausdruck ‚zeugte‘ in frei ‚naiver Redeweise‘ von der legalen Vaterschaft Josephs zu verstehen. ‚Man müſste diesen Stellen offenbar Gewalt anthun, man müſste sich der offenkundigen Intention des Berichtes verschließen, wenn man auf die Wendungen: ‚sie wird **dir** aber einen Sohn gebären‘ (V. 21) und: ‚sie gebar **ihm** einen Sohn (V. 25) irgend welches Gewicht legen wollte‘ (Bardenhewer aaO.). Hier scheint mir eine

Verdeckung der Schwierigkeit vorzuliegen. Gewiss wird man es leicht begreifen, dass ein Orientale diese Ausdrücke in jenem Sinne gebrauchen konnte, und es wäre sogar möglich, dass der Evangelist selbst ohne Bedenken eine solche im legalen Sinne gehaltene Genealogie aufgenommen hätte. Aber die Frage ist hier diese: wie kommt es, dass ein syrischer Übersetzer des griechischen Textes, der doch anerkanntermaßen eine scharf gegen jede naturalistische Auffassung zugespitzte Fassung hat, in dieser Weise übersetzt. Holzhey nimmt an, dass der Autor von Ss. die Genealogie aus einem ebionitischen Evangelium unverändert aufgenommen habe. Wir hatten bei der ersten Besprechung des neuen syrischen Manuscriptes, im Anschluss an Rendel Harris, eine ebionitische Eintragung vermuthet, womit allerdings nicht gesagt sein sollte, dass der ganze Codex diese Färbung trage. Die obige Aufstellung Hs weicht wesentlich hiervon nicht viel ab, scheint uns aber über die in V. 21 u. V. 25 eingeschobenen ‚dir' und ‚ihm' nicht so gut Aufschluss zu geben. Freilich bleiben das immer nur Vermuthungen. Bei so vielen Varianten, die sich in Ss finden (vgl. die Besprechung derselben bei H. S. 47 ff.), erhält man häufig den Eindruck, nicht etwa, dass die Feder von ‚einem Judenchrist' geführt werde, sondern dass sie in der Hand eines sehr frei schaltenden Übersetzers und fahrlässigen Abschreibers ruhe.

J. B. Nisius S. J.

Das Verhältnis Justins des Martyrers zu unsern synoptischen Evangelien. Ein Beitrag zur Textgeschichte der neutestamentlichen Schriften von Aloys Baldus, Dr. theol. Münster i. W. 1895. Druck und Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung. 100 S. 8°.

Der hl. Justinus citiert in seinen Apologien an die heidnischen Kaiser wie in seiner Disputation mit dem Juden Tryphon eine Menge von Stellen aus den ‚Denkwürdigkeiten der Apostel, welche Evangelien genannt werden'. Die Verfasser dieser Evangelien nennt er nie mit Namen, sondern sagt von ihnen nur im allgemeinen, sie seien Apostel und Begleiter von Aposteln gewesen. Dem Sinn nach decken die zahlreichen Anführungen sich durchaus mit unsern Evangelien, der Form nach sind sie ganz frei citiert, so dass ein und derselbe Ausspruch bei Justin bald so, bald anders lautet. Da nun der hl. Justin († etwa 166) der apostolischen Zeit noch sehr nahe steht, so begreift sich, wie wichtig die berührten Citate für den Beweis des apostolischen Ursprungs unserer Evangelien sind. Zwei Fragen können in dieser Beziehung gestellt

werden. Einmal ob es sicher ist, dass Justin unter seinen ‚Denkwürdigkeiten‘ unsere vier Evangelien einbegriffen habe, und ferner, wie sich die vielfachen Abweichungen vom Wortlaut derselben verstehen lassen: ob sie sich ungezwungen aus Gedächtnisfehlern des hl. Apologeten erklären, oder ob neben unsern vier Evangelien eine weitere schriftliche Quelle oder wenigstens mündliche Überlieferung anzunehmen ist. Die erstere Frage, ohne Zweifel die wichtigere, muss jedenfalls bejaht werden. Auf die andere Frage geben die kathol. Exegeten gewöhnlich die Antwort, einiges finde sich allerdings bei Justin, was aus unserem Neuen Testament nicht entnommen sein könne, zB. dass Christus in einer Höhle sei geboren worden u. dgl. Zur Erklärung von solchen Zügen aber genüge vollkommen die damals noch lebendige mündliche Überlieferung. Die mitunter sehr ungenaue Form der Citate bei Justin erkläre sich genügend als Freiheiten, die der hl. Apologet sich erlaubt habe.

Die vorliegende Schrift stellt sich die Aufgabe, die Evangeliencitate bei Justin und ihr Verhältnis zu unsern drei ersten Evangelien eingehend zu erörtern. Man kann ein solches Unternehmen nur freudig begrüßen. Unsere biblischen Einleitungen können die Sache nur in großen Zügen behandeln, und auf protestantischer Seite ist über Justins Evangelien soviel geschrieben und behauptet worden, dass eine Nachprüfung der angeblichen oder wirklichen Ergebnisse recht dankenswert ist. Der Verfasser führt seine Untersuchung mit großem Fleiß, verwertet sehr eingehend die neuere Literatur und geht bei Prüfung der Citate des Apologeten in die kleinsten Einzelheiten, fast auf jedes Wort, ein. Das Resultat derselben ist zunächst, dass Justin unsere drei ersten Evangelien gekannt und benutzt hat. Die Abweichungen vom Wortlaut derselben erklärt B. der Mehrzahl nach entweder als unwillkürliche, aus Gedächtnisfehlern entstandene, oder auch als beabsichtigte, indem der Apologet den Inhalt der Schriftworte beibehielt, die Form aber aus Rücksicht auf den Zusammenhang oder seinen Leserkreis änderte. Bis hierher stimmen also seine Ausführungen mit den bisher auf katholischer Seite gangbaren Anschauungen überein. In einem Punkte jedoch weicht er von denselben ab, er meint nämlich für eine bestimmte Anzahl von Citaten außer unsern drei synoptischen Evangelien noch eine weitere schriftliche Quelle annehmen zu müssen.

An und für sich wäre eine solche Annahme ja nicht unmöglich. Schriftliche Aufzeichnungen über Leben und Lehre Jesu kann es neben und vor unseren vier Evangelien gegeben haben, und die Einleitung zum Lukasevangelium legt nahe, dass es solche gab. Dass aber Justin neben unseren Evangelien noch eine solche

Nebenquelle benutzt habe, scheint uns schon von vornherein unwahrscheinlich. Justins ‚Denkwürdigkeiten der Apostel‘ wurden beim Gottesdienst vorgelesen, sind also die amtlich von der Kirche anerkannten Evangelien. Sollen wir nun annehmen, zu Justins Zeit habe man noch eine fünfte Schrift neben unsern Evangelien im kirchlichen Gebrauch gehabt? Die Thatsache, dass Tatian, der Schüler unseres Apologeten, nur aus unseren vier Evangelien sein Diatessaron zusammensetzte, zeigt das Gegentheil. Schon dass ein so viel in Anspruch genommener Missionär wie Justin trotz seiner vielen Reisen, trotz der Unbequemlichkeit der damaligen Bücher alle vier Evangelien benutzt, statt sich mit einem oder zwei zu begnügen, dass er Stellen von gleichem Inhalt in doppelter Fassung kennt, ist unseres Erachtens nur dadurch zu erklären, dass eben sämmtliche vier Evangelien ihm von der Kirche vorgeschrieben wurden. Wie sollten wir also den Gebrauch einer fünften Nebenquelle bei ihm annehmen? Jedenfalls müsste dafür ein zwingender Grund vorliegen, und ist nun ein zwingender Beweis von dem Verf. vorliegender Schrift geführt worden? Wir wagen das nicht zu behaupten. Wir möchten mit ein paar Sätzen unsere abweichende Ansicht näher begründen. Der Herr Verf. möge unsere Gegenbemerkungen als Beweis des Interesses nehmen, mit dem wir seinen Auseinandersetzungen gefolgt sind.

Den Gebrauch einer Nebenquelle, heißt es in vorliegender Schrift S. 81, müssen wir bei Justin annehmen, wenn er 1. in seinen Schriften ein und dasselbe Citat mehrere Male in derselben, aber dabei mit den Evangelien differierenden Form anführt und 2. wenn die Abweichungen des Citats von unseren Evangelien sich in ebendemselben Citat auch noch bei anderen Kirchenschriftstellern finden. Prüfen wir zunächst das wichtigere der angegebenen Kennzeichen, das zweite.

In seiner abstracten Form mag der ausgesprochene kritische Grundsatz auf den ersten Blick etwas Blendendes haben. Schaut man aber auf die Art und Weise, wie er angewandt wird, so erscheint alles in anderem Lichte. Welches sind denn die Kirchenschriftsteller, bei denen sich in Übereinstimmung mit dem hl. Justin gewisse Abweichungen vom Wortlaut unserer Evangelien finden? Es sind Origenes und Clemens von Alexandrien, ja sogar Hilarius, Epiphanius, Augustinus, Cyrill von Alexandrien. Sollen wir nun annehmen, auch diese, relativ späten Kirchenväter, hätten noch eine Nebenquelle neben den Evangelien benutzt? Und zwar benutzt nicht nur zu gelehrten Zwecken, sondern als hl. Schrift? Wir meinen, auch der Herr Verfasser wird diese Behauptung nicht aufstellen. Wenn also diese abweichenden Formen wirklich aus unsern Evangelien nicht herzuleiten wären, so müssten sie aus mündlicher Überlieferung erklärt werden; und dann gilt dieselbe Erklärung auch für Justin. Dass Jahrhunderte lang

ein ungenaues Citat sich hartnäckig behaupten kann, ist Thatsache, man denke zB. an das mittelalterliche Filius sapiens gloria est patris oder an das oft gehörte Wort Septies in die cadit iustus. In der vorclementinischen Vulgata las man so (Prov. 24, 16), noch heute wird so citiert.

Und zudem, von welcher Beschaffenheit sind denn die Abweichungen von unserem Text, auf welche der Herr Verfasser seine Schlüsse gründet? Fast alle sind der Art, dass sehr wohl unabhängig von einander zwei Schriftstellern dieselbe Ungenauigkeit unterlaufen konnte. Wenn Justin den Herrn sprechen lässt, ‚Wer immer ein Weib anschaut, um es zu begehren, hat schon in seinem Herzen vor Gott die Ehe gebrochen', und in diesem Satz übereinstimmend mit Origenes und Clemens v. Alexandrien ἐμβλέπειν statt des βλέπειν unserer Evangelien gebraucht (S. 81), so liegt die Änderung nahe. Denn dem Zusammenhange nach ist ja nicht von einfachem Sehen, sondern vom Anschauen die Rede. Dass mehrere Väter ὅς ἂν ἐμβλέψῃ, statt πᾶς ὁ βλέπων schreiben, kann seinen Grund im Zufall haben, oder darin dass ihnen die Construction mit dem verallgemeinernden Relativum die geläufigere war. Ähnlich erklärt es sich, wenn Justin und andere altchristliche Schriften in der Stelle Matth. 6, 19 das Wort λῃστής statt κλέπτης anwenden (S. 84). Es ist ja in der That nicht von einfachem Diebstahl, sondern von Einbruch die Rede, ein schärferes Wort konnte bei gedächtnismäßigem Citieren sich sehr leicht unterschieben. Den Ausspruch Christi über das Schwören bieten Justin und andere in der Form: ‚Ihr sollt überhaupt nicht schwören. Es soll vielmehr euer ja ein (wahres) ja, euer nein ein (wahres) nein sein. Was darüber ist, stammt vom Bösen'. Darf man nun schließen, diese Form des Gebotes Christi hätte in einer Evangelienschrift vorgelegen? Gewiss nicht. Der Sinn des Evangelienwortes ist völlig richtig wiedergegeben: si sermo vester affirmat vere affirmet; si negat, vere neget wird Christi Wort Matth. 5, 37 von den Exegeten erklärt. (Cf. zB. Knabenbauer in h. l.) Der Grund aber, weshalb von Justin, Cyrill rc. eine abweichende Form des Citats beliebt wurde, wird einfach darin liegen, dass letztere ihnen die deutlichere schien.

In den bisher besprochenen Stellen liegt im Wortlaut der hl. Schrift selbst eine Erklärung, weshalb völlig selbständig zwei Schriftsteller auf dieselbe Änderung verfallen konnten. Bei andern Citaten liegt der Grund dafür nicht im Wortlaut, aber in der Sache selbst und im Zweck des Schriftstellers. So zB. wenn Irenäus und Justin bei Schilderung des letzten Gerichtes zuerst den Text bringen: die Gerechten werden leuchten wie die Sonne (Matth. 13, 42) und dann anfügen: die Ungerechten aber werden in das ewige Feuer geworfen. Diese Zusammenstellung liegt zu nahe, als dass sie eine besondere Erklärung benöthigte. Das gleiche möchten wir antworten, wenn es S. 92 heißt: ‚dass die genannten fünf Kirchenväter zufällig alle gerade dieselben Stellen in derselben Weise aneinandergereiht hätten, ist nicht anzunehmen: hier muss vielmehr allen ein Text vorgelegen haben . .' Einen Zufall wollen auch wir nicht annehmen. Aber ergibt sich denn, möchten wir fragen, die Aneinanderreihung nicht so einfach und natürlich, dass es merkwürdig wäre, wenn nicht mehr als ein Kirchenvater auf sie verfallen wäre? Von dem Text auf S. 94 müssen wir dasselbe behaupten. Zu S. 83 möchten wir auf die vom Verfasser übersehene Stelle bei Justin

dial. 96 (Migne 6, 704b) aufmerksam machen. Um zu beweisen, dass Christus für die Feinde zu beten befohlen habe, bringt der Apologet den Text: ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν. Wäre das wohl möglich, wenn er einen Text gekannt hätte εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν? Wenn das größte Gebot des Christenthums nach Justin befiehlt, Gott anzubeten und ihm allein zu dienen aus ganzem Herzen und aller Kraft, so geschieht nach dem Herrn Verf. die Vertauschung von ‚lieben‘ und ‚anbeten‘, ‚ohne dass man für eine solche Änderung irgend einen Grund einsähe‘. Aber im Gespräch mit Tryphon wird der Grund klar angegeben. Keinen fremden Gott anzubeten, ist nach demselben (c. 93) die erste der Pflichten, welche das Gebot der Liebe umschließt. Justin hat also im obigen Citat statt des Allgemeinen das Besondere gesetzt. Uns mag eine solche Citierungsweise nicht geläufig sein, aber falsch ist sie nicht. Denn im Gebot der Liebe ist wirklich das Verbot der Abgötterei eingeschlossen. Es mag darauf hingewiesen werden, dass in unserer Liturgie Citate ähnlicher Art vorkommen. In der Messe für die Verstorbenen wird gesagt, Gott habe dem Abraham ‚das heilige Licht‘ (des Himmels) versprochen. Muss man zur Erklärung dieses Satzes nachsuchen, ob in irgend einem Apokryphon ein solches Versprechen dem Wortlaut nach sich findet? Schwerlich. Das ‚ewige Licht‘ ist in der Verheißung des Messias enthalten, wie das Besondere im Allgemeinen, der Theil im ganzen. Ein anderes Beispiel aus dem Officium auf Maria Himmelfahrt: Perfecta sunt in te, heißt es da, quae dicta sunt tibi: ecce exaltata es super choros angelorum. Muss man noch lange nachsuchen, wo der Gottesmutter diese Erhöhung versprochen wurde?

An andern Stellen legt der Herr Verf. darauf Wert, dass der hl. Apologet an verschiedenen Stellen seiner Schriften ein Citat ziemlich gleichlautend in eigenthümlicher Form bietet. Aber das erklärt sich sehr leicht daraus, dass Justin an eine ungenaue Form des Citates sich gewöhnt hatte. Dergleichen kommt auch heute noch vor; ein Beispiel bringt Gregory in den Prolegomena zu Tischendorfs N. T. ed. VIII S. 1141. Bei dem hl. Missionär liegt eine solche Angewöhnung noch besonders nahe. Für seine Disputationen und Predigten musste er viele Texte im Gedächtnis haben. Ein starkes Wortgedächtnis besaß er nicht, wie seine Schriften zeigen, er legte auf den Wortlaut nicht viel Wert, sämmtliche Bücher der hl. Schrift hatte er gewiss nicht immer zur Hand. Wie leicht konnten sich ihm die Schriftworte in bestimmter ungenauer Form einprägen!

Auf S. 97 heißt es, Justin erzähle, ‚dass Christo als Mittel für seine Wunder die Magie zugeschoben worden sei‘, während in den Evangelien überall davon die Rede sei, ‚dass Jesus durch Beelzebub .. die Teufel ausgetrieben habe‘. Aber ist denn das eine und das andere nicht völlig gleichbedeutend? Durch Magie etwas erreichen, heißt ja nichts anderes, als einen Erfolg erlangen nicht durch die Kräfte der Natur, nicht durch Gott und gute Geister, sondern durch den Teufel. Auf S. 96 ist die Ausführung über Christi Geschlechtsregister etwas missverständlich ausgedrückt. Dass Maria ein Spross des davidischen Königshauses sei, ist auch in der hl. Schrift enthalten.

Gregory meint an der oben angeführten Stelle, auch lange noch nach der Väterzeit fänden sich Schriftcitate, die an Ungenauigkeit mit denen der

ersten Zeit verglichen werden könnten. Da gerade eine Schrift des 16. Jahrhunderts vor uns liegt, nämlich Herborns Monas, so setzen wir einige Citate aus diesem hochgebildeten Schriftsteller her. (Christus) ait: Dedi vobis potestatem calcandi serpentes, eiiciendi immundos spiritus. Luc. 10, 19. (Monas H 8 v.). — Quomodo stabit, quod Paulus inquit: Ecclesiam columnam esse veritatis et firmamentum fidei? 1 Tim. 3, 15 (ib. N. 8). — Sicut enim corpus unum est et membra quidem habet multa, omnia autem membra non eundem actum habent, ita multi unum corpus sumus in Christo. (ib. K 3; L 2 ist die Stelle völlig richtig citiert). Vidi (inquit propheta) in civitate contradictionem, usuram et nequitiam in habitaculis eorum cf. Ps. 54, 10 (ib. H 2). Isaias ait: principes tui socii furum, didicere praedam rapere, et quod alius testatur, ad ossa usque excoriari infimam plebeculam (ib. H 2; in ps. 78 enarratio F 3 ist die Stelle richtig citiert) . . Dives in omnes qui invocant eum in veritate. Rom. 10, 12 (ib. D 5 v u. S. 7). Petrus in sua canonica: Libertatem illis promittentes . . cum sint servi omnium 2 Petr. 2, 19 (ib. D 2 v u. D 7). Veh duplici corde homini incedenti duas vias cf. Eccli. 2, 14 (ib. B 5 v.) Verbum est ipsissimae veritatis: Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur. Hic est sanguis meus, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum. Et iterum: Caro, inquit, mea est pro mundi vita (ib. A 5). Quis inquit separabit nos a charitate Dei? (ib. B 5) Charitas Dei urget nos (ib. B 5 v.) Flecto genua mea ad patrem coeli: ex quo omnis paternitas (ib. C 5 v.). In den letzten drei Citaten hat der Zufall überall den Namen Christi ausfallen lassen.

Wie viel Tinte würde über diese Citate ausgegossen worden sein, wenn sie bei Justinus ständen! Folgende Anführung hätte geradezu ein Recht auf Einreihung unter die ‚Agrapha‘: In quacunque hora ingemuerit peccator, omnium iniquitatum eius non recordabor. Cf. Ezech. 18, 22 (Monas A 6).

Wir wiederholen die Bitte, der H. Verf. möge diese langen Bemerkungen als Zeichen des Interesses auffassen, das seine fleißige Arbeit uns einflößte. Nehmen die Gegenbemerkungen in der Besprechung einen breiteren Raum ein als die Zustimmung, so folgt nicht, daſs in der Schrift des Herrn Verfassers das Anerkennenswerte zu dem nach unserer Ansicht Irrigen in dem gleichen Verhältnis steht. Das Gegentheil soll vielmehr zum Schluſs von neuem ausdrücklich anerkannt werden.

Exaeten. C. A. Kneller S. J.

Analekten.

Diöcesen in Dalmatien und die ungarischen Titularbisthümer.[1]) Es ist dem Fernstehenden nicht leicht, sich in der älteren politischen und kirchlichen Geographie von Ungarn zurecht zu finden. Wenn wir also noch einmal zu diesem Stoff zurückkehren, so möge dies seine Erklärung darin finden, dass zu einzelnen Bestimmungen Fragen gestellt oder Bedenken erhoben worden sind, und dass es überhaupt angezeigt erscheint, einige Aufstellungen eingehender zu beweisen.

A. Vorbemerkungen. I. Die Titel für die ungarischen Titularbischöfe sind — etwa abgesehen von dem strittigen Bacensis — genommen von den Bischofsitzen in jenen Ländern, die zur Krone des heiligen Stephan gerechnet wurden, aber im Laufe der Zeit meist an die Türken, doch auch an andere christliche Staaten verloren giengen. Alle diese Länder wurden in den Geographien[2]) Ungarns ständig aufgezählt und beschrieben, wie sie im Königstitel bis jetzt sich erhalten haben. Die Länder sind folgende:

1. Dalmatia et Croatia; im Sprachgebrauch der älteren Zeit umfasst Dalmatia bloß die lateinischen Städte, wie Zara, Traù, Spalato, und die nördlichen Inseln; alles übrige Land ist Croatia. Seit Ludwig I und dem Frieden mit Venedig im Jahre 1358 wurde diese Benennung als eines Königreiches der Stephanskrone bis nach Durazzo ausgedehnt.

---

[1]) Die Namen der letzteren sind in dieser Ztschr. 1895, S. 363 aufgeführt.

[2]) Augenblicklich sind uns bei der Hand zwei kleinere Werke: 1) Mart. Szent-Ivány S. J.: Curiosa et selectiora variarum scientiarum miscellanea. Tyrnav. 1691. pars I. — 2) Nicol. Csáky: Topographia R. Hungariae cum annexis provinciis coronae Hungariae. 1718.

2. Bosna et Hercegovina. Dieses zweite umfasst das frühere Zahumlje (Hum) und Travunje.

3. Serbia. König Emerich nahm 1202 diesen Titel an; mit Ausnahme einzelner Theile war die Herrschaft nur nominell; doch nachdem im 15. Jahrhundert der Despot Stefan Lazarević Belgrad an Ungarn abgetreten und er selbst wie seine Nachfolger ungarische Magnaten geworden waren, wurde das Land in aller Form als zum Reich gehörig betrachtet.

4. Bulgaria: seit Emerich (1201) und noch mehr seit Ludwig I als ein Land der ungarischen Krone angesehen, von dem freilich nur einige westliche Theile zeitweilig unter der factischen Herrschaft der Könige von Ungarn standen.

5. Walachia, über die immer eine Oberherrschaft beansprucht wurde; die westliche oder kleine Walachei war auch factisch hie und da, wie zB. 1718—1739, ungarisch.

6. Moldavia: sie stand in ähnlicher Beziehung zu Ungarn wie die Walachei, doch nicht ohne Widerspruch von Seite Polens.

7. Regnum Cumaniae, Galiciae et Lodomeriae: es sind die alten kleinrussischen Reiche Galič (Halič) und Vladimir, und umfassen das heutige östliche Galizien und Podolien bis nach Bessarabien: ‚Russiae ducatus cum Podolia‘ oder Russia minor et Podolia‘.

Die Könige von Ungarn aus dem Hause Habsburg halten diese Ansprüche, namentlich auf die damals türkischen Länder, immer aufrecht, einerseits in der Hoffnung, sie wieder zu gewinnen, andererseits als Vertheidiger der Katholiken jener Gegenden[1]).

Nun entsteht die Frage, in welchen Quellen die Titel der Diöcesen bei etwaiger Verleihung von Seite des ungarischen Königs aufgesucht wurden. Gewiss war es zunächst die ungarische Kanzlei selbst; ob aber in derselben eine solche Ordnung geherrscht hat, dass die Bisthümer ihrem Namen und ihrem Bestand nach immer genau auseinandergehalten wurden, kann man wohl bezweifeln. Sicherlich hat man aber auch nach einem ‚Provinciale‘ oder einem geographischen Buch gegriffen, und da war die Verwirrung in manchen Namen durch verschiedene Schreibart, durch Wiederholung u. a. schon gegeben und es darf deshalb gar nicht Wunder nehmen, wenn mehr Titel geworden sind, als je Diöcesen bestanden haben[2]).

II. Zur Erklärung mancher Namensformen der Örtlichkeiten mögen ein paar Bemerkungen über einige slavischen Laute und die ihnen entsprechenden Bezeichnungen hier Platz finden. 1. Die slavischen

---

[1]) Vgl. u. a. Theiner, Slav. merid. II 128 n. 164 (Scopia): 130* (Moldavia et Valachia), 158, 207 n. 216 u. ö., diese Zeitschrift 1894 S. 752.

[2]) Vgl. diese Zeitschr. 1896. 166. V.

Sprachen haben ursprünglich nur den scharfen Hauchlaut: ch; und so hat die südslavische Orthographie zu seiner Bezeichnung in der lateinischen Schrift das einfache h genommen, die cyrillische hat x. Doch ein großer Theil der Kroaten oder Serben des sogenannten Što-Dialekts sprechen den Laut jetzt sehr schwach, auch gar nicht aus oder ersetzen ihn durch j oder v; aber in der Schriftsprache hat er sich behauptet. Die Böhmen und Russen sprechen das alte g wie einen schwachen Hauchlaut: h; und so schreiben die Böhmen h = h; ch = ch, die Russen Г, Х. Russisch Halič, polnisch Galič: Galicia. — 2. Der Stummlaut bei r klingt wie ein dumpfes e vor dem r; aber auch jetzt noch in manchen Gegenden Dalmatiens sehr ähnlich dem a. Einmal war ein Laut nach dem r hörbar, wie jetzt noch in einzelnen Wörtern. Beispiel: r't: rat; R't'c: Ratezo, Rotezo. — 3. Der Stummlaut bei l (jetzt noch im Böhmischen) klingt wie ein dumpfes u; diese alte Lautverbindung gieng aber im Kroatischen oder Serbischen (wahrscheinlich durch ol, ul) in u über. Beispielsweise findet man für das alte Hl'm' ganz gut geschrieben: Chelmia, Cholmia, Chulmia oder nach der romanischen Aussprache: Culma, Culmia wiedergegeben; so Hlivno: Clivno, gegenwärtig Livno; Ohrid: Orid. — 4. In der Lautverbindung vl hat der Deutsche, Romane und Magyare seit jeher das v ausgelassen; Vladislav: Ladislaus; Vladimir, russisch Vlodimir: Lodomeria. — Andere Schreibweisen oder etwa auch die Aussprache beruhen auf dem Umstand, dass u und v, i und j im Lateinischen nicht unterschieden wurde, so Cliuna (Hlivno), zB. im Martyrologium, 23. Oct: Apud Vilackum . . S. Joan. de Capistrano für Ujlak, slavisch Ilok.

III. Zur Vergleichung wurden alle erreichbaren Kataloge beigezogen, die in Kürze angeführt werden sollen. 1. A. J. Weidenbach: Calendarium historico-christianum medii et novi aevi . . Regensb. Manz 1855. — XIX. Abtheilung: Die kathol. Kirche nach ihren Provinzen und Diöcesen im 13. Jahrhundert. Aus einem Manuscript des 13. Jahrh. Er sucht zu beweisen, dass der Verfasser wahrscheinlich Cardinal Cencius (später Papst Honorius 1216—1227) sei. — Die Kirchensprengel, die uns beschäftigen, finden sich S. 267 ff. — Das Verzeichnis stimmt so ziemlich überein (nur ist es weniger vollständig) mit dem 2. ‚Provinciale', das in Tangl: Die päpstl. Kanzleiordnungen von 1190—1500 (Innsbruck Wagner 1894) abgedruckt ist oder besser gesagt aus mehreren Handschriften zusammengestellt ist, und über das man Eubel im Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft XVI 320 ff. vergleichen wolle. — 3. Schelstrate: Antiquitas Ecclesiae illustrata t. II. opus geographico-hierarchicum. Romae. Cong. Prop. F. 1691: a) Appendix XXIII: p. 747. Notitia ecclesiarum tempore Coelestini III ann. 1225 conscripta a viro religioso et Milone ejus abbate. Das Verzeichnis stimmt wiederum sehr überein mit 4. das

in Migne PL. t. 98 co. 471. sich findet. Es ist dieses wohl das älteste erhaltene Provinciale, verfasst ums Jahr 1188; s. Rattinger im Histor. Jahrb. der Görres-Ges. II 36. — 5. Schelstrate b) Appendix XXIV. (p. 759 sqq.): Notitia ecclesiarum urbis et orbis ab episcopo Catharensi ante annos 350 scripta. — J. 1697—350 gäbe 1347; es wäre demnach diese Notitia ungefähr aus der Zeit, in welche 6. das von Döllinger in seinen Beiträgen (s. diese Zeitschrift 1896 158) abgedruckte Provinciale zu setzen ist, wie Rattinger im Histor. Jahrbuch II 42. beweist. Aber es weichen die beiden Verzeichnisse ziemlich stark von einander ab, und das in Schelstrate hat sehr viele Fehler in den Ortsnamen. — 7. Miräus: Notitia episcopatuum orbis christiani. Antverp. 1613. a) l. II. p. 74. Codex Provincialis vetus. Da Ottocen. und Carbonamen. (corr. Corbavien.) nunc Modrussiens. in demselben stehen, fiele dieses Verzeichnis nach dem J. 1461 (s. diese Ztschr. 1895. 357.) — 8. Miräus. b) l. IV. Codex Provincialis novus. Die uns interessierenden Kirchensprengel stehen S. 180 ff. und S. 183. Bei Ragusa heißt es: Sic ex illius ecclesiae monumentis ad urbem missis accepimus. Der Zeit nach fiele also das Verzeichnis in den Anfang des 17. Jahrh. — 9. Provinciale omnium ecclesiarum cathedralium universi orbis .. nuper ex libro cancellariae Apostolicae excerptum. Brixiae ad instantiam J. B. Bozolae 1563. Am Ende des Büchleins: Finis. Brixiae apud Ludov. Sabiensem. Das Büchlein, das keine Seitenzahlen hat, findet sich auf der Universitätsbibliothek in Innsbruck mit verschiedenen anderen zusammengebunden $\frac{173}{24}$ C. Dieses Provinciale ist zweifelsohne die Vorlage gewesen für 10. Maginus (s. diese Ztschr. 1896 S. 158), bei dem noch einige Druckfehler dazugekommen sind. — 11. M. Szent-Ivány Miscellanea (s. oben S. 1) p. I p. 39: Archiepiscopatus ac episcopatus totius orbis. Es ist keine schlechte Arbeit. — 12. Farlatti: Illyricum sacrum t. 1 p. 133 B coll. t. 3 p. 8. Es ist eine einfache Aufzählung der Metropolen und Diöcesen Dalmatiens im weiteren Sinn, von der sonderbarer Weise gesagt wird, dass sie für die Zeit der Abfassung des Werkes gelte, obwohl dies bei mehreren Diöcesen nicht richtig ist.

Bezüglich der Schreib- und Druckfehler in allen diesen Katalogen genüge die Bemerkung, dass namentlich häufig n statt v, c statt t gesetzt ist. — Der Anspruch Ragusas, Metropole von ganz Süddalmatien zu sein[1]), findet in den älteren Provincialen, 3 Schelstrate a) und 4 Migne Ausdruck, indem die diokleatischen Diöcesen unter Ragusa stehen, eine passende Illustration zum Brief Innocenz' III a. 1198 reg. I n. 85[2]). — Einige Namensformen in den einzelnen Verzeich-

---

[1]) Vgl. diese Zeitschr. 1895 S. 162.
[2]) Migne PL. t. 214 co. 490.

nissen, die etwa eine besondere Beachtung verdienen, sollen im nachfolgenden Abschnitt erwähnt werden.

B. Es mögen nun kürzere oder längere Auseinandersetzungen über einzelne Diöcesen beigefügt werden, wobei die Aufeinanderfolge von Norden nach Süden einzuhalten ist.

1. 1) Schelstrate a) hat bei Spalato: Clivien. und ist aus 2) Tangl Tinien. zu setzen. Denn an Clivna, Cliuna = Hlivno ist nicht zu denken, da es zur Diöcese Spalato gehörte[1]) und die Bischöfe von Spalato es noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts beanspruchten; es sollte demnach Kninien. stehen.

2. 8) Miräus b) Codex novus (p. 190) hat unter Spalato zwischen Sebenic. und Scardonen. die Form: *Sanadriensis*: Sanadria. In der Aufzählung fehlt die Corbavien. v. Modrusien., freilich schon längst mit dem Sitz in Novi[2]) oder nach Gams (S. 389) bereits mit der Segnen. vereinigt. Ist das eine Corruption von Scardonen., das somit zweimal stände (vgl. unten 4.); oder soll man an Samandria (Smederovo) denken, das durch ein Versehen hieher gekommen wäre?

3. 1) Weidenbach 286a steht unter Ragusa: Bossonen. (Bosen. vel *Rocensem*. In dieser Zeitschrift 1895 S. 358. 19 ist angeführt Dalma ovvero Rocensis ch'è lo stesso. Ist das nur eine alte fehlerhafte Form, für die man eine Erklärung gesucht hat? B und R wurden leicht verwechselt, wie ja auch 9. Brix. und 10. Maginus die Ungethüme von Formen haben: Rossonen. vel Bossononen, auch in Theiner: Rossonen. Bossonen.; eine Verwirrung, die wohl darin ihren Grund hat, dass ursprünglich zwei Formen: Bossenen. Bossonen. Bossen. mit vel verbunden waren.

4. 7) Miräus a) und 8) Miräus b) unter Ragusa: *Garzalen.* Garzala und noch in 8) beigefügt: Alii addunt Curzolensem E. sub ditione Veneta: offenkundig ist der Irrthum in der Aufstellung eines Garzala als von Curzola verschieden.

5. *St. Crucis.* Dufresne: Illyricum vetus et novum (Posonii 1746 p. 1 c. 1 p. 146 sq.) heißt es: ‚S. Croix, Portus S. Crucis et Stagno Tittuntum, urbes duae episcopales'. Santa Croce ist Gravosa selbst, der Hafen von Ragusa; portus Gravosae nunc St. Crucis sagt Lucius[3]), dort war ein Dominicanerkloster St. Crucis[4]). Auf welcher Grundlage macht nun Dufresne diesen Ort, den er von Gravosa unterscheidet, zu einem Bischofsitz? Er fand wohl eine Notiz,

---

[1]) Mon. acad. Zagr. t. 7 p. 200.

[2]) Vgl. diese Zeitsch. 1895 S. 162 III. 1.

[3]) De regno Dalmat. et Croat. p. 1 c. 4 ed. Vindob. 1758 p. 27 B; dasselbe in Mon. acad. Zagrab. t. 25 p. 25.

[4]) Mon. a. Zag. t. 14 p. 115.

dass sich ein Bischof, oder auch mehrere, von Stagno oder Tribunia-Marcana, die häufig Dominicaner waren, zeitweilig dort aufhielten.

6. *Novi* Titularbisthum. In dieser Zeitschrift 1895 S. 359. 5. (wo aber die Citate Civitas Nova, Castellum, episcopus Castellanus zu streichen sind, da sie sich auf andere Diöcesen beziehen) war gesagt worden, dass es Castel Nuovo in der Boccha di Cattaro sei. Es wurde aber dagegen ein Zweifel erhoben. Nun, dass diese Annahme in Ungarn herrschend war, stehen überwiegende Zeugnisse zu Gebote. a) Das schon oben angeführte aus einem ungarischen Schriftstück vom J. 1701: Novensis in Hercegovina. b) Csáky (o. c. 203) ‚Rizonium.. insignis fuerat ab episcopali sede Ragusanae ecclesiae subjecta; sed haec quoque Castrum Novum deinde translata est. — c) Dufresne (o. c. 146). Rizonium, Razonum, urbs quondam episcopatu Ragusanae ecclesiae subjecto clara, nunc translata Castrum Novum episcope oppidum tenue. — d) Miraeus (p. 183): Rosonum hodie Castel novo dici nos docuit Alfonsus Requesensius, ex ordine D. Francisci, qui a Mathia imperatore eodemque rege Hungariae et Dalmatiae cohonestatus est episcopatu Rosonensi. — Die Venetianer zerstörten 1648 die Befestigungen von Risano und so heißt es in einer Relation vom J. 1666: Risano destrutto, città ruinata[1]). Diese vier ungarischen Zeugnisse — denn auch Dufresne Illyricum v. & n. ist ein ungarisches Werk — scheinen wohl genügend zu beweisen, dass die Stadt Castel Nuovo als Titularbisthum betrachtet wurde. — Doch kann der Beweis auch so geführt werden, dass andere Orte ähnlichen Namens ausgeschlossen erscheinen.

1. Zunächst sind in den serbischen Ländern: a) *Novi Pazar* (Novus Mercatus), am Ende des 15. Jahrhunderts entstanden, durch längere Zeit die ansehnlichste Stadt in jenen Gegenden, verdankt wahrscheinlich seinen Ursprung und gewiss seinen Namen: Jeni Pazar den Türken, indem es an die Stelle des alten Trgovište (Markt, Marktflecken) tritt; b) *Novo Brdo* (Novus Mons, Nuovo Monte) östlich von Priština: von 1350 bis 1450 die bedeutendste Berg- und Handelsstadt in Serbien[2]). In den älteren serbischen Quellen werden Bischöfe von diesen Orten nicht genannt; erst im Jahre 1613 finde ich einen Metropoliten von Novo Brdo und im 18. Jahrhundert führen Metropoliten ihren Namen von beiden Städten. Katholische Bisthümer aber waren es niemals, wenn auch der Bischof von Prizren noch im 17. Jahrhundert gewöhnlich sich

[1]) Theiner, Slav. II 219; 221.

[2]) Vgl. Jireček, Handelsstrassen 77, 55. Bei Csáky (286), Szent-Ivány (155) und Dufresne Illyricum (147 B) sind irrthümlich die zwei Städte als ein Ort bezeichnet.

in Novo Brdo aufhielt[1]). Da nun diese Orte immer den vollen Namen tragen, so ist schon deshalb das einfache Novi nicht auf sie zu beziehen. — 2. In den westlichen Ländern, Bosnien, Kroatien und Dalmatien wären a) *Novi*, noch jetzt bestehend, am Flusse Una; das kann gar nicht in Betracht kommen, da in diesem ganzen Tract auch nur zeitweilig ein Bischofsitz nie vorhanden war, und speciell Novi (Nova civitas) und die ganze Gegend nördlich und östlich zum Agramer Bisthum gehörte[2]), die anderen Theile aber zu Krbava und Knin. — b) *Novi* an der Küste bei Buccari; durch die Bemerkung, dass es immer im Besitz der Könige von Ungarn verblieb, hinreichend zurückgewiesen. — c) Novi Grad (lateinisch Novigradum, auch bloß Novum) an der Küste, nö. von Zara; als eine starke Festung mag es zeitweilig dem Bischof von Nona in der Türkengefahr als Aufenthaltsort gedient haben; doch Nona selbst hat immer fortbestanden und blieb unter venetianischer Herrschaft. — Endlich d) Castel Nuovo bei Traù; das ist erst im J. 1512 erbaut und war wie die übrigen Castelle zwischen Traù und Spalato ein unbedeutender Ort. — Wegen der Zeit der Erbauung kann auch bei der dioecesis Morinensis[4]) nicht an dasselbe gedacht werden. — Castelnuovo in der Boccha war demnach der einzige Ort, auf den man in Ungarn reflectieren konnte. Damit soll freilich nicht gesagt sein, dass je dort ein Bischof in der That residiert hat. Bei Gams (p. 415) ist der letzte Bischof von Risano im Jahre 1571 genannt; ums Jahr 1620 rechnet der Bischof von Tribunia-Marcana die Orte Risano und Castelnuovo zu seinem Sprengel[5]).

7. *Rosen*. Vom Provinciale 4 in Migne angefangen haben fast alle die Form Rosa, Rosen, Rossen, nur Miräus hat Rosonen. Dem Thatbestand entsprechend muss man es mit Eubel[6]) für Risano nehmen. Denn St. Maria delle Rose, il porto delle Rose[7]), Grenze der Diöcese Cattaro im Jahre 1666[8]), hatte alle die Jahrhunderte keinen eigenen Bischof. Doch ist die Form jedenfalls eine Verstümmelung, die sich durch die Kataloge hindurchzieht, und es liegt die Unsicherheit der Abfasser auf der Hand, wenn daneben fast gleich ständig Rossonen, Bossonens oder Rossonen vel Bossonen aufgezählt wird.

---

[1]) Mon. acad. Zagr. t. 18 p. 247, woraus auch erhellt, dass der Ort damals noch nicht verfallen war.
[2]) Vgl. Starine acad. Zagrab. t. 4 p. 203 sqq.
[3]) Vgl. diese Zeitschr. 1895 S. 162 III. 1.
[4]) Vgl. diese Zeitschrift 1895 S. 362 6.
[5]) Rad acad. Zagrab. t. 119 p. 86.
[6]) Histor. Jahrbuch XVI, 325.
[7]) Vgl. diese Zeitschrift 1895 S. 359 6.
[8]) Theiner, Slav. II. 119; Starine acad. Zagrab. t. 10. 251.

8. *Buduanensis Avarorum*, im Codex diplomaticus regni Croatiae von Kukuljević als Diöcese der Metropole Ragusa zu wiederholten Malen: es ist eine falsche Auflösung statt Buduanen., Antivaren., wie es auch in der Chronica di Resti richtig gedruckt ist, di Budua, d' Antivari[1]). Die Leseart verdient insofern eine Erwähnung, als falsche Folgerungen aus dem unrichtigen Namen bereits gezogen worden sind. — Eine falsche Folgerung war es auch, wenn als Metropole der diokleatischen Diöcesen Bari in Süditalien angegeben wurde; es war nämlich sehr leicht möglich, dass die slavische Form Bar für Antibarum in ein lateinisches Schriftstück aufgenommen wurde.

9. *Sierbiens* bei Miräus im Codex vetus und novus unter Antibari das eine Mal zwischen Arbanen. und Ecateren., das andere Mal zwischen Scodren. und Ecateren. Höchst wahrscheinlich dachte er an Serbien., das auch richtiger Weise stehen könnte, da Prizren zu dieser Metropole gehörte[2]). Doch ist es passender, nach den anderen Katalogen Sarden. zu setzen. — Eine Frage von größerem Belang ist die Lesart in den Acten des Provincialconcils von Antibari im J. 1199. Farlatti sagt VII. 20 Serbien sei am Schluss des 12. Jahrhunderts noch unter dem Erzbischof von Antibari gewesen; denn im berührten Concil interfuit et subscripsit Servatiensis episcopus i. e. Serviensis'; aber er selbst hat S. 30 Sareanen. i. e. Sardanen. sive Sarden. In Migne, Regest. Innoc. III. l. II. a. 1199 (t. 214 co. 729) steht Sareanen., in Theiner (Mon. Slav. I. 8) Sarcanen. Assemani (Calendaria ecclesiae universalis ed. Rom. 1755 l. 5 p. 33) hat: Sarean. (corr. Serv. vel Serbiens). — Es muss wohl Sardanen. gelesen werden und die Verwechselung der Buchstaben e c d war wegen ihrer Ähnlichkeit in der älteren Schreibweise sehr leicht möglich. Gegen die Anwesenheit des Bischofs von Serbien auf jenem Concil kann neben anderen Thatsachen der Umstand hervorgehoben werden, dass er, zum orientalischen Ritus gehörig, den Canon betreffs des Cölibates nicht unterschrieben hätte.

10. *Birens. Zelimen.* Im Provinciale bei Tangl finden sich aus einem Codex als Suffragane von Antibari 9. Birens. 11. Zelimens. Die Erklärung Eubels[3]), dass jenes mit Dagnen. al. Daynen, dieses mit Zachlumien. al. Stagnen. identisch sei, ist ganz annehmbar. Das Biren fände seine Erklärung in dem Namen der Landschaft Dibri, nö. von Alessio; Debirina, De Birina gedruckt in Hopf: Chroniques gréco-romaines (Berlin 1873 S. 284; 299 f.), bei Baudrandius Diberia, italienisch Le Dibre genannt; man hätte das Di, De

---

[1]) Mon. acad. Zagr. t. 25 p. 20.
[2]) S. Zeitschr. S. 161; u. später N. 15.
[3]) Histor. Jahrb. XVI 325.

als Casusbestimmung aufgefasst und weggelassen. — Zelimen. (eigentlich Zalimen) aber hätte sich dem Wälschen ganz natürlich ergeben, indem er in Zahl'm den Hauchlaut ausließ und den Stummlaut mit i wiedergab, wie der Deutsche aus plch Bild gebildet hat. Indessen gehörte in der Zeit des Provinciale bei Tangl (Anfang des 13. Jahrh.) Zahum nicht mehr zu Antivari.

11. *St. Nicolai de Drino dioec. Dulcin.*, das ich früher (S. 166. 4) nicht bestimmen konnte, ist etwa der Ort St. Nicolai am linken Ufer des Drin an der Mündung 1¼ Stunde von Alessio, der nach einem verlässlichen Geographen aus den fünfziger Jahren einen guten Hafen und bedeutende Jahrmärkte hatte. Auf den Karten finde ich den Ort nicht.

Dass wir noch einmal auf die Basac. — Bacen. zurückkommen, verdient wohl nicht die Sache in sich; aber es werden dabei verschiedene Verhältnisse wenn nicht hinlänglich beleuchtet, so doch wenigstens gestreift, und das wirft auch einen Gewinn ab.

12. *Basacen.* (Döllinger) — Bacen. (Theiner, Maginus — s. diese Ztschr. 1896 S. 160 4.) — *Bacen. Rasen. uniti* (Provinciale Brix. 9) — *Bräticen.* (Szent-Ivány p. 54). — *Bractien.* (Farlatti I, 133). Auch Farlatti führt sie also an, spricht sich aber nirgends mehr darüber aus. Auf das Zeugnis von Csáky hin wurde es auf Brazza und Castrum St. Petri bezogen (aaO.) Der Bischof von Corzula hätte freilich seinen Sitz in eine fremde Diöcese verlegt, doch nicht anders als ein paar Jahrhunderte vorher der Bischof von Stagno gethan hätte (aaO. 5). Aber außer Csáky finde ich kein anderes Zeugnis dafür; dagegen ist es im Jahre 1553 bezeugt, dass Brazza dem Bischof von Lessina untergestellt war[1]). Hätte sich Csáky insofern geirrt, dass er das S. Pietro auf Brazza mit der Insel S. Pietro verwechselt? Das ist eine kleine Insel in der Nähe von Mercana bei Ragusa Vecchia, auf der ein Benedictinerstift bestanden hat und wo sich etwa zeitweilig der Bischof von Tribunia-Marcana aufhielt. — Aber das Basac — Bractien. wird dadurch noch nicht erklärt. Nun existiert noch ein ähnlicher Name. In den Acten des Spalater Concils vom Jahre 532 wird erwähnt, es sei etwas vorher eine Barcensis ecclesia errichtet worden wegen der weiten Entfernung jener Gegend[2]). Farlatti sucht zu beweisen, es sei dies die Bacens. Pannoniae II. in der Novelle Justinians für die neuerrichtete Metropole Justinianea I., die in der Völkerwanderung zu Grunde gegangen wäre, und es sei dies die Bacens. in Südungarn. Wie dem immer sei — jene wenigen Worte geben nicht genügenden

---

[1]) Mon. acad. Zagr. t. 8 220.

[2]) Farlatti I. 307; II. 139 sq.; III. 10. Kukuljević: Codex diplomat. I. 197 u. 240.

Aufschluss — so konnte diese Barcen. in ein römisches Provinciale gekommen und sich weiter erhalten haben. Aber gerade in den ältesten Provincialen, 4) in Migne, 3) Schelstrate a), sowie 1) Weidenbach, 2) Tangl kommt es nicht vor. Wenn nun im Provinciale bei Döllinger, höchst wahrscheinlich aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, Basacen. als Suffragan von Ragusa angeführt ist, so liegt in dieser Form doch nur die Balacen. Gerade um jene Zeit nahm dieser Bischofsitz die Sorge des heiligen Stuhles in Anspruch, sowie auch der Erzbischof von Ragusa den Auftrag erhielt, dem Stift St. Maria de Rotezo einen Abt zu bestellen[1]. Von irgend einer Hand unter die Metropole Ragusa gestellt, blieb sie den Späteren ein Räthsel in der Form Basac. und Bacen. und verursachte die Correctur in Bractien. — Beispiele aber, dass die Suffragankirchen nicht richtig untergeordnet sind, finden sich in Menge, gerade auch in Tangl bei Dalmatien. Nicht minder häufig sind Beispiele, dass Diöcesen noch unter einer Metropole stehen gelassen wurden, obschon sie schon längst einer anderen zugetheilt worden waren: so die Bossonen. in fast allen Katalogen, und sogar noch bei Farlatti (I. 133), wo es in der Aufzählung, die für seine Zeit gelten sollte, heißt: Bosnensis, cujus sedes est Diacovi in urbe Slavoniae trans Savum als Diöcese der Metropole Spalato; und es war doch von Spalato an Ragusa, dann bereits in der Mitte des 13. Jahrhunderts an Kalocsa gekommen. Diese Stelle in Farlatti hat auch den Irrthum im Freiburger Kirchenlexikon (III. 1352) verursacht, dass es als Thatbestand für das Ende des 18. Jahrhunderts angeführt wird.

13. *Modunen. — Balacen. — Polaten. min. — Polaten. maj.* Über Modunen. ist 1895 S. 360. 16 gesagt worden, dass ich sie nirgends angeführt gefunden habe, als in der ausführlichen Relation in Theiner, Slav. II. 217 ff. Sie kommt auch in keinem der in A genannten Provincialen vor. Wenn also nicht überhaupt nach 200 Jahren seit dem letzten Bischof Balac. eine bloße Conjectur Modun zur Bischofstadt gemacht hat, so kann sie nur identisch mit Balac. sein. Möglich ist es aber, da bereits im Jahre 1356 die bischöfliche Kirche von Balezo von den Schismatikern zerstört war[2], und die Stadt in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Trümmern lag, dass der Bischof sich anderswo unter Katholiken niederließ. — Bei Gams (395) heißt es: Balleacen. Ballezen. incerti situs. Dass aber in der That die eben genannte Diöcese nach der Stadt Balezo zu verlegen sei, und dass Balezo die bereits angegebene Lage hatte, folgt aus den 1895 S. 361 1 und 1896 S. 164 10 angeführten Belegen und kann zur Bekräftigung noch die

---

[1] Theiner, Slav. I. 226 n. 304 a. 1351; 236 n. 320 a. 1356; 229 n. 308 a. 1354.

[2] Theiner, Slav. I. 236.

Angabe beigefügt werden, nach welcher ihr Gebiet westlich an den Fluss Rivula (Rioli) grenzt[1]). Aber andererseits muss sie wieder von Polat. min. unterschieden werden; denn es kommen zu gleicher Zeit Bischöfe beider Diöcesen vor, Balac. bis zum Jahre 1459 und Polat. min. bis 1521 (Gams 395 und 413).

Nun interessiert es vielleicht Jemanden, wenn hier der Versuch gemacht wird über die Lage und Ausdehnung beider Pulati genauere Daten zu bringen. Werner[2]) sagt: difficile est utriusque (Pulati maj. et minor.) positionem investigare et alterum ab altero circumscriptis certisque finibus internoscere, siquidem duplicis Pulati memoria prorsus intercidit. Aus altserbischen Quellen, aus den Berichten vom Jahre 1680 in Theiner, Slav. II. 218 sq. und aus den Grenzbestimmungen der Provincialsynode vom Jahre 1703 für die damals bestehenden Diöcesen[3]) kann die Ausdehnung dieser Gebiete und Bisthümer ziemlich genau bestimmt werden. Ober-Pulati reichte weit hinauf am Flusse Drin: am linken Ufer gehörte dazu Spas mit der umliegenden Gegend (Karte L : 12; 17° 55; 42° 10'); am rechten Ufer bildete die Grenze gegen Serbien der Fluss, der nach den lateinischen Quellen den Namen Casterigium oder Castranichium, Castrenichia und Valbona trägt: 17° 48'; 42° 15' findet sich das Flüsschen Valbona und die Gegend Grasnici. — Zu Unter-Pulati gehörten in der Mitte des 14. Jahrhunderts die Orte Kupèlnik, Kadarun, Podgora, nicht weit von Scutari: Orte, die im 15. und 17. Jahrhundert als Kupionik, Kadarum, Podgora am Nordufer des Sees von Scutari ausgewiesen sind[4]); auf der Karte Kopliki und Kadrum. — Wenn weiterhin als Westgrenze der Diöcese der Berg Biscano (Biscavo) angegeben wird und dies etwa das Biškasit der Karte ist, so haben wir wenigstens die Grenze der Diöcese und so ziemlich auch die der Landschaft: westlich davon um Medun, Zlatica, Podgorica und weiter in den Gebirgen ist die Zeta[5]). Die Berge Arghile und Calogero im Norden kann ich zwar weder in anderen Quellen, noch auf der Karte finden, doch weist alles auf die ‚Nordalbanischen Alpen'. — Wir hätten demnach in ungefährer Bestimmung a) westlich vom Flusse Rioli und dem Berg Biškasit die dioecesis *Balacen.* (Modunen.), die nach ausdrücklichem, freilich etwas späten Zeugnis in Theiner aaO. bis Cattaro

---

[1]) Mon. acad. Zagr. t. 21. 15.

[2]) Orbis terrarum catholicus. Freiburg, Herder 1890 p. 123.

[3]) Bei Farlatti VII. 163, oder Werner aaO. Concil. Collect. Lacen. I. 318.

[4]) Starine acad. Zagr. t, 12. 176; t. 14. 35.

[5]) Medonum oppidum in capite Superioris Zetae situm. 1463. Mon. ac. Zagr. t. 22. 266.

reicht; sie umfasst sonach einen Theil von Unter-Pulati und die Zeta. Doch war hier auch eine serbische Diöcese; denn ums Jahr 1220 wird die Diöcese der Zenta errichtet, deren erster Bischoffitz nach der viel besser begründeten Ansicht nicht in Prevlaka bei Cattaro sondern in der Gegend von Podgorica und Zlatica lag. Es blieben aber immer unter dem lateinischen Bischof die Clementi, die Chotti, Chusi, Castrati; 1610 waren katholisch die Grudi, Tusi und so nach Osten hin die Anwohner des Nordufers am See[1]). b) An die Balacensis schließt sich am See die *Drivasten.* an. Diese Diöcese mag einen sehr geringen Umfang gehabt haben, etwa zusammenfallend mit dem Gebiet der Stadt selbst. Die Stadt war lateinisch, wie uns ums Jahr 1320 Brochart berichtet, und wie es auch noch im 15. Jahrhundert aus dem Vorgehen der Bürger erhellt[2]). — c) Posripa und auch das über dem Fluss gelegene Land mit den Gebirgen Ibali gehörte zur *Sarden.* — d) Nördlich von Drivasten. und Sarden., westlich und östlich vom Flusse Drin erstreckt sich die *Polat. min.*, nach einer Angabe bis zum Gebirge Ndermaina. — e) Nördlich und besonders östlich von der vorigen zu beiden Seiten des Drin bis etwa 18° östlich haben wir die *Polat. maj.* Das Dorf Ibalia (17° 40'; 42° 16') liegt jetzt auf der Grenze der Diöcesen Pulati, Sarda und Scopia[3]). Pulati umfasste demnach auch den nördlichen Theil des jetzigen Dukadžin, wie sonst auch der erstere Name viel älter ist als der zweite. — Wo lag nun die Stadt Polatum? In den serbischen Quellen wird sie nicht erwähnt, und die lateinischen Angaben sind sehr unbestimmt, vielleicht auch nicht verlässlich, weil aus einer sehr späten Zeit. Ad radices montis Scardi — urbs montana exigui nominis et circuitus in regione Pulatina, ab Drivasto 30 milliarium intervallo sejuncta, schreibt Farlatti (I. 161). Da nun Drivasto nach ihm 7 (italienische) Meilen von Scutari entfernt ist, so käme Polatum, falls man nordwärts geht, ungefähr dorthin, wo die Karte Nikaj verzeichnet. Nach Monsignore Dodmassei finden sich Ruinen von Städten bei Planta, Kiri und Šalja[4]). Der zweite Name Scodren., Scodrinen., Scodrun., der der Diöcese Polat. min. gegeben wird, wiese auf einen Ort dieses Namens hin: ich konnte ihm in der Gegend nirgends auf die Spur kommen[5]). — Zuletzt noch die Bemerkung, dass in Theiner aaO. ersichtlicherweise zum Theil Pulati superiore und inferiore verwechselt werden; denn abgesehen von der

---

[1]) Starine acad. Zagrab. t. 12, 182; 181 und 192.

[2]) Mon. acad. Zagr. t. 21, 158 sq.

[3]) Katholische Missionen 1896. 131.

[4]) Hahn, Albanesische Studien 209, 159.

[5]) Vgl. Hahn aaO.; für Forscher des Albanischen sei hier beigefügt, dass bei Cattaro ein Flüsschen Scorda hieß. Mon. acad. Zagr. t. 8 240 ff.

Natur der Sache — das Obere ist eben oben d. h. aufwärts an den Gewässern — sprechen die serbischen Quellen ganz deutlich.

Der fremde Klang der Namen verursachte öfter eigenthümliche Umbildungen. Polanestren. Polastren. Polastro (Miräus), Polasten. (Schelstrate a), Polastren. (Brix. und Maginus). — Scitaren. (Schelstrate a) und die schon erwähnten Acritaren. (Theiner), Accutaren. (Döllinger), Surturen. vel Acittaren. (Brix. und Maginus). Abgesehen von den Fehlern der Schreiber und Setzer hätten wir folgende Formen einzelner Namen, welche die Auctoren wirklich ausdrücken wollten: Budua, Bidua — Tinien., Tenien. — Scutar. Ascutar. — Dulcin Olchin — Cathar. Ecathar. Ascriv. — Ausar. Ansar. Osser. Ozer. — Sibinic. Sebenic. Sic.

Es möge ein Name nachgetragen werden, der schon oben hätte stehen sollen.

14. *Dioeces. Crainen. = Macaren.* Nach Farlatti (IV. 178; 182; 189 f.) führen mehrere Bischöfe diesen Namen, wohl auch verbunden: Dumnen. et Crainen. in partibus Chumiae; episcopus Dumnen. totius terrae Cumnen. (corr. Cumen.); Crainen. Hercegovinae in Serbia. Da Makarska in der Krajina lag, die sich von Spalato bis zum Flusse Narenta erstreckte, konnte diese Benennung ganz gut aufkommen; es konnte auch gesagt werden, sie läge in der terra Chulmensi oder in der Hercegovina; denn um die Mitte des 15. Jahrhunderts gehörte jener Landstrich dem ‚Herceg' von Chulm und die Türken rechneten ihn nach der Eroberung (ums Jahr 1490) ebenfalls zum Sandžak Herseg oder Mostar.

Bei dieser Gelegenheit mögen ein paar Worte über den in letzter Zeit soviel behandelten Andreas, archiepiscopus Crainensis, hier stehen. Vgl. diese Zeitschrift 1890 S. 526; Katholik 1895. 12. Bd. S. 229 und die dort citierten Abhandlungen oder Stellen, namentlich aus Pastors Papstgeschichte. Welche Krajina könnte in Betracht kommen? Denn die Deutung bei Pastor (2. Bd, 2. Aufl. 545. 4.) auf Granea bei Thessalonich liegt doch nicht nahe. a) Zunächst kann auf keinen Fall an die bosnische Krajina am unteren Vrbas und an der Una gedacht werden; denn abgesehen davon, dass hier nie ein Bisthum existiert hat (s. oben Nr. 6), kommt der Name erst im 16. Jahrhundert auf, als die Türken jene Gegenden erobert hatten. — b) Wohl aber könnte man an die Krajina am Scutarisee reflectieren (s. 1896. S. 166. 8). In den Jahren 1444, 1455 wird nämlich der serbische Metropolit metropolita di Craina genannt, und als sich die Einwohner unter Venedigs Herrschaft stellten, forderten sie, dass kein lateinischer Bischof oder Erzbischof eine Jurisdiction in der Krajina ausübe[1]). So konnte

[1]) Mon. acad. Zagr. t. 21. 194; t. 22. 68.

es geschehen, daſs jener Andreas diesen Titel als einen bereits bestehenden nach seinen Relationen in Rom erhalten hätte. — c) Farlatti (IV. 178 ff.) betrachtet ihn als Bischof von Makarska und nach ihm führt ihn der Schematismus von Spalato an. Farlatti gibt auch seine Lebensbeschreibung nach dem Buch: Michael Cavallerius O. P., Galleria de' Prelati del' ordine. Wir schließen nun so: Wenn in der That in jenem Werke erzählt wird, der Beherrscher der Hercegovina habe den Bischof in seinen Amtsverrichtungen beschützt oder behindert, so ist aller Zweifel gelöst, da der Autor diese Angabe unmöglich aus eigenem beifügen konnte. — Die epistola Fr. Henrici O. P. contra Fr. Andream episcopum Crainen. ann. 1482 scripta findet sich nach einer Note in Mon. acad. Zagr. t. 23 p. 292 in Codd. mss. Ottobon. 767 fol. 7.

Zum Schluſs noch eine Polemik!

15. *Priština-Prizren.* 1895 S. 364 und 1896 S. 167 A. 2 wurde behauptet, daſs Pristina in älterer Zeit als Bisthum nicht vorkomme. Rattinger[1]) sucht zu beweisen, daſs der bulgarische episcopatus Prisdiani[2]) nicht von Prizren, sondern von Priština sei. Unserer Gewohnheit gemäß sollen in aller Kürze die gegentheiligen Beweise vorgebracht werden. a) Pristina ist dem Griechen ganz mundgerecht, klingt dem lateinischen Ohr heimisch; kein Grund also die Form zu ändern. Hingegen hat der Grieche und Lateiner nicht die slavischen Lautverbindungen sr, sl, noch weniger zr, zl, und es werden deshalb δ, ϑ, τ, κ eingeschaltet. So heißt es ganz entsprechend *Πριςδριάνα* in der Chrysobulle Basilius' II, mit Weglassung des ρ (sei es vom Schreiber oder vom Drucker herrührend) *Πριςδιάνα* bei Theophylact[3]), und lateinisch Prisdiani. Auf gleiche Weise ist auch *Στρίωμος*: Sriem gebildet, ebenso *Βόσϑνα*: Bosna, oder noch entsprechender *Μπόσϑνα*. b) Es besteht durch Jahrhunderte ein lateinisches Bisthum von Prizren, das von Zeit zu Zeit einen wirklich residierenden Bischof hat[4]), ohne Zweifel in Folge dieser Union der bulgarischen Kirche; auch Weihbischöfe haben den Titel, wie Rattinger deren einige anführt (aaO.), wo die Lesearten alle auf Prizren deuten, nicht auf Priština. — c) Aber, heißt es, Prizren war ums Jahr 1204 serbisch und später wurde auch Priština den Bulgaren abgenommen und statt Priština das $1^1/_2$ Stunde davon entfernte Gračanica zum Sitze des Bischofs auserwählt; dies erhelle aus den serbischen Quellen selbst (Rattinger aaO.). Schauen wir uns

---

[1]) Histor. Jahrb. der Görres-Ges. I. 89. 91.

[2]) Theiner, Mon. Slav. I. 29. n. 45; Migne PL. t. 215 co. 289.

[3]) Migne PG. t. 126 co. 525 ep. 15.

[4]) Vgl. außer Farlatti Theiner, Slavor. II. 126, 220; Mon. acad. Zagr. t. 18. 192, 197, 205, 247, 256.

die Thatsachen genauer an. Im Leben des Nemanja (als Mönch Symeon genannt), das sein Sohn, der erste König von Serbien, nach dem Jahre 1214 geschrieben hat, ist in wörtlicher Übersetzung aus dem Original, nur mit Weglassung mehrerer Orte, die uns hier nicht interessieren, zu lesen: ‚Nemanja gieng mit seiner Kriegsmacht auf die Burg (Stadt) Pernik los und zerstörte und verwüstete sie .. und ebenso .. Velbužd .. und Skoplje .. und Prizren und das berühmte Niš. Diese Burgen (Städte) zerstörte und vernichtete er bis zu den Fundamenten, und es blieb nicht ein Stein auf dem andern, den er nicht herunterriss, und sie erhoben sich bis zum heutigen Tage nicht. Und er vereinigte mit seinem väterlichen Reiche das Gebiet von Niš im ganzen Umfange und Lipljan und Morava und Vranji und das Gebiet von Prizren und beide Polog‘. — Die altserbischen Schriftsteller haben leider von den Griechen gelernt, in einem großen Wortschwall wenig Thatsachen und diese der historischen Genauigkeit wenig entsprechend zu bringen. — Niš wäre nach dieser Aussage in Trümmern und doch geht K. Isaak Angelus ums Jahr 1193 von der Morava, wo er den Nemanja schlägt, nach Niš und von da zur Save behufs einer Zusammenkunft mit dem ungarischen König[1]). Niš ist wie Velbužd im J. 1204 eine bulgarische Diöcese. Nemanja mag also nach dem Jahre 1180 jene Gegenden verwüstet haben, wie Choniates spricht: τὰ Σκόπια φθείροντος, muss aber vor den Griechen weichen. Nemanja selbst zählt ums Jahr 1199 unter den von ihm eroberten Gegenden Prizren oder Podrimlje nicht auf[2]), so wie sie auch der andere Biograph, sein Sohn Sava, nicht nennt[3]). Das Reich des Nemanja wurde nach seiner Entsagung auf die Herrschaft in große Verwirrung durch den Krieg unter den Brüdern Stephan und Vukan gestürzt und die Bulgaren dehnen ums Jahr 1200 ihre Herrschaft gegen Achrida aus. — Prizren kam später an Serbien und eine Notiz sagt, Sava habe dort einen Bischof bestellt, nachdem der damalige Bischof, Suffragan von Achrida, resigniert hatte; doch ist auch diese Nachricht verdächtig, wenn sie auf Sava bezogen werden soll, da Bulgarien bis zum Tode Asen's II. (1241) zu mächtig war. In den einheimischen Verzeichnissen finde ich unter den Diöcesen von Trnovo nicht Prizren, aber ebensowenig Pri-

---

[1]) Nicetas Choniates: Migne P. G. t. 139 n. 359 co. 630 und n. 569 co. 801.

[2]) Miklošich: Monumenta serbica p. 4.

[3]) Des Serbischen kundige Leser verweisen wir auf den Aufsatz von Novaković in Godišnjica Nikole Cupića. Beograd 1877 I. St. 213 ff.; 230 ff.; ebendaselbst S. 207 ff. betreffs Pulati und auf die Chrysobulle K. Stefan Dušan's in Glasnik srpokog učenog društva. Beog. 1862 B. 15 S. 286 ff.

ština, doch bei Weidenbach (S. 277) steht ein episcopus Prizriensis in einem 1200—1216 verfaßten Verzeichnisse, wenn es nur nicht bloß aus den Regesten Innocenz' III zusammengesetzt ist.

Nun noch über *Gračanica* bei Priština. Eine serbische Chronik[1]) sagt wohl, Sava habe einen Bischof in Gračanica bei Priština eingesetzt, erwähnt aber gar nicht, dass der Sitz von Priština dorthin verlegt worden sei. Übrigens ist auch jene Angabe unrichtig; denn in der Chrysobulle K. Milutins vom Jahre 1322, durch die das Kloster Gračanica, von Uroš II gegründet, wieder hergestellt wird, heißt es ausdrücklich, das Kloster liege im Bisthum Lipljan.[2]) Einen Metropoliten von Gračanica finde ich im Jahre 1426 genannt[3]).

Travnik. Alexander Hoffer S. J.

Beiträge zur Erklärung des 7. Psalmes.

I. Der hebräische Text in metrischer Gliederung.

1. Strophe.

I 2 יהוה אלהי   בך חסיתי   הושע נפשי:
מכל רדפי הצילני   ואחלצה צוררי ריקם:
3 פן יטרף כאריה נפשי   פרק ואין מציל:

1. Gegenstrophe.

II 4 יהוה אלהי   אם עשיתי זאת   אם יש עול בכפי:
5 אם גמלתי שלמי רע   6 ירדף אויב נפשי:
וישג וירמס לארץ חיי   וכבודי לעפר ישכן: סלה

Wechselstrophe.

I 7 קומה יהוה   באפך הנשא   בעברות צוררי:
עורה אלי   משפט צוית   8 ועדת לאמים תסובבך:
ועלה למרום   שובה 9 יהוה   ודין עמים:

II שפטני יהוה כצדקי   וכתמי עלי:
10 ונמר נא רע רשעים   ותכונן צדיק:
ובחן לבות וכליות   אלהים צדיק:

---

[1]) Ljetopis: Glasnik s. učen. društva 11. Bd. St. 146. — Die serbischen Ljetopisi sind in Nachahmung der griechischen kurzen Weltchroniken, wie der von Georgios Hamartalos, zunächst Übersetzungen aus dem Griechischen bis zum Beginn der serbischen Geschichte, und weitere kurze Notizen mit Angabe der Zeit über Ereignisse im serbischen Reiche; ihre Angaben sind häufig wenig verläßlich.

[2]) Miklosich, Monum. serb. 562.

[3]) Mon. acad. Zagr. t. 21. 7.

2. Strophe.

I	11	מגני על אלהים	מושיע ישרי לב:
	12	אלהים שופט צדיק	ואל זעם בכל יום:
	13	אם לא ישוב חרבו ילטוש	קשתו דרך ויכוננה:
	14	ולו הכין כלי מות	חציו לדלקים יפעל:

2. Gegenstrophe.

II	15	הנה יחבל און	והרה עמל וילד שקר:
	16	בור כרה ויחפרהו	ויפל בשחת יפעל:
	17	ישוב עמלו בראשו	ועל קדקדו חמסו ירד:
	18	אודה יהוה כצדקו	ואזמרה שם יהוה עליון:

1. **Str.** Z. 1. In הושיעני, was die Mass. haben, fasse ich ני als corrumpiert aus נפשי. Z. 2. Vor הצילני habe ich ו getilgt mit Syr. Den 2. Stichus habe ich aus V. 5 der Mass. hierhin versetzt. In V. 5 war er bekanntlich die crux exegetarum und geradezu unverständlich; an seinem neuen Platze nimmt er sich dagegen herrlich aus. Er bildet mit dem zugehörigen Stichus derselben Zeile einen nach Form und Inhalt vorzüglichen Vers und steht in Responsion mit der Gegenstrophe: ‚Sie befeinden mich grundlos; wenn ich ihnen Böses gethan habe, so möge ich zu Grunde gehen‘. Wird צוררי als Singular gefasst, so vermittelt der neue Stichus auch noch den sonst harten Übergang zum Singular in V. 3. Die Verschiebung unseres Stichus erklärt sich nicht allzuschwer, wenn man bedenkt, dass die Leistungen der einzelnen Chöre oft getrennt, etwa in zwei Colonnen neben einander, niedergeschrieben wurden. Es konnte da der vierte Stichus der Strophe aus Versehen in die nebenstehende Colonne gerathen als vierter Stichus der Gegenstrophe. ואחלצה fasse ich als Niphal. Der beistehende Accusativ bezeichnet den Gegenstand, wovon befreit wird, wenn nicht etwa vor צוררי ein מ ausgefallen ist, was die LXX noch gelesen zu haben scheinen. Z. 3. פרק muss wohl hinter ואין versetzt werden; so scheinen auch die LXX gelesen zu haben (Zenner).

Wechselstr. Z. 2. Vor עורה habe ich ו getilgt mit LXX. Das schwierige אלי punktiere ich anders und übersetze ‚mein Gott‘; so ungefähr lesen auch die LXX. משפט צוית. Dieser Satz ist dem folgenden untergeordnet (daher ‚tempus‘ perf.): judicio indicto congregentur populi sage Gericht an und versammle. Dieselbe Construction wiederholt sich V. 13b (er spannt und legt an); ebenso V. 16 (er gräbt und fällt hinein) ꝛc. Z. 3. Das schwierige ועליה der Mass. verbessere ich mit Zenner in ועלה ascende. Das schwierige ידין der Mass. verbessere ich mit Zenner in ודין impt.; es gehört zu שובה. Der Sänger betet: ‚Noch einmal, Jahve, halte Gericht‘. Dem entsprechend heißt es V. 13: ‚Gewiss, Jahve wird noch einmal zum Schwerte greifen und Recht schaffen‘. Z. 4. Vor עלי ist, wenigstens in Gedanken, ein entsprechendes Verbum zu ergänzen (גמל Chald. Houbig. Zenner). Z. 6. ובחן ‚denn es erforscht‘; ungefähr ebenso steht ו mit partic. in Ps. 55, 20; übrigens scheinen die LXX an unserer Stelle das Vav nicht gelesen zu haben.

2. Str. Z. 1. על ist ungewöhnlich und kaum zu deuten. Manche (Böttch.) vermuthen, es sei zu lesen עלי ‚mein Schild über mir ist Gott'. Z. 4. ולו (mit Nachdruck vorangestellt) auf ihn d. h. auf den in den Anfangsstrophen erwähnten ruchlosen Feind, welchen das Lied fortwährend im Auge behält und auf den es deshalb jetzt zurückkommt gerade so, als hätte es ihn eben genannt. לדלקים seine Pfeile werden grausam brennen und zündend alles vernichten.

2. Gegenstr. Z. 1 enthält ein übersetzbares Wortspiel. Zuerst heißt es: ‚er kreißt mit Nichtsnutzigkeit'; das wird dann erklärend (daher Wechsel des tempus) in seine Elemente zerlegt: ‚er geht schwanger mit Falschheit und gebiert Täuschung'. Die drei Substantiva sind mit Absicht doppelsinnig gewählt: ‚ruchlose Unternehmungen' und ‚erfolglose Unternehmungen'. Die Erfolglosigkeit wird dann in der 2. und 3. Zeile weiter ausgeführt. Cf. Hupfeld.

Auffallend ist, dass die Wechselstrophe aus zwei Dreizeilen statt aus drei Verspaaren besteht. Man hat deshalb aber keinen Grund zu glauben, Ps. 7 sei kein eigentliches Chorlied, sondern bestehe aus drei Strophenpaaren. Denn auch Ps. 22, wie er nach meiner Meinung aufzufassen ist, enthält 4 Dreizeilen, welche durch die inclusio deutlich als Eine Strophe und zwar als Wechselstrophe sich verrathen.

II. Psalm 7 (übersetzt mit Anschluss an Zenner).

1. Strophe.

I	2	Jahve, mein Gott,	bei dir suche ich Zuflucht,	rette meine Seele;
		Von all meinen Verfolgern befreie mich		und erlöst möge ich werden von dem, der mich grundlos befehdet,
	3	Damit er nicht wie ein Löwe mich fange,		während kein Retter, kein Befreier ist.

1. Gegenstrophe.

II	4	Jahve, mein Gott,	wenn ich dies gethan,	wenn Unrecht an meinen Händen klebt,
	5	Wenn ich Böses vergalt dem, der mit mir in Frieden lebte,		6 so möge der Feind meine Seele verfolgen,
		Und er möge einholen und zu Boden treten mein Leben		und meine Ehre in den Staub strecken (Selah).

Wechselstrophe.

I	7	Stehe auf, Jahve,	in deinem Zorne erhebe dich	ob der Wuth meiner Bedränger;
		Erwache, mein Gott,	Gericht jage an	8 und versammle um dich die Völkergemeinde.
		Dann steige auf zu deinem hohen Richterstuhle	noch einmal,	9 Jahve richte die Nationen.
II		Schaffe mir Recht, Jahve, nach meiner Gerechtigkeit		und nach meiner Redlichkeit vergilt mir!
	10	Lass doch die Bosheit der Gottlosen enden		und stärke die Frommen!
		Du erforschst ja Herzen u. Nieren,		gerechter Gott!

2. Strophe.

I 11 Mein Schild über mir ist Gott, der Heil schafft den redlich Gesinnten.
12 Gott ist ein gerechter Richter und ein Gott, der täglich zürnt:
13 Gewiss, noch einmal wird er sein Schwert wetzen, seinen Bogen wird er spannen und ihn anlegen.
14 Und gegen ihn wird er richten tödtliche Geschosse, seine Pfeile wird er brennend machen.

2. Gegenstrophe.

II 15 Siehe, er kreißt mit Nichtsnutzigkeit, er geht schwanger mit Falschheit und gebiert Täuschung.
16 Er gräbt eine Grube und höhlt sie aus, und er wird fallen in das Loch, das er machte.
17 Es kommt sein Unheil ihm aufs eigene Haupt, und auf seinen Scheitel fährt sein Frevel herab.
18 Ich aber will Jahve für seine Gerechtigkeit preisen und dem Namen Jahve Eljons lobsingen.

Der Gedankengang liegt jetzt nach Auffindung der strophischen Gliederung klar vor Augen. Der Dichter betheuert flehentlich (1. Strophe) und mit einer Art von Verwünschung (1. Gegenstrophe) seine Unschuld. Dann bittet er um gerechtes Gericht (Wechselstrophe). Er schließt mit dem Ausdruck des Vertrauens, Gott werde Gerechtigkeit walten lassen (2. Strophe) und so werde der Frevler im eigenen Netze sich fangen (2. Gegenstrophe). — Man kann wohl auch nicht verkennen, dass jeder Chor sich innerhalb eines ihm eigenthümlichen Gedankenkreises bewegt, wenn auch beide Gebiete naturgemäß sich berühren. Der erste Chor: Rette mich, Jahve, aus meinen unverschuldeten Leiden; halte noch einmal Gericht und nimm dich meiner an; ja du wirst mich noch einmal richten und in Schutz nehmen gegen meine Feinde. Der zweite Chor: Wenn ich Böses that, möge ich zu Grunde gehen; thue mir, Jahve, nach Maßgabe meiner Gerechtigkeit; ja, du wirst dem Gottlosen vergelten, was er verdient, so dass das Unheil, das er plant, ihn selber trifft. Man sieht, wie der zweite Chor die Idee der Vergeltung schärfer betont. — In ganz auffälliger Weise hebt sich die Wechselstrophe von den Strophenpaaren ab durch ihr Metrum. Die erste Hälfte besteht aus Tristichen; die zweite Hälfte aus Qina-Versen. Beide Hälften zeichnen sich also aus durch kürzere Stichen d. h. durch lebhaftere Bewegung. Die Schlussstrophen unterscheiden sich von dem übrigen Liede auch dadurch, dass in ihnen Jahve nicht angeredet wird, sondern dritte Person ist. — Wenn ich jetzt noch bemerke, dass die Anfangsstrophen in schönster Responsion stehen sowohl in der Form (die Anfangszeilen sind dreistichig; an der Spitze steht jedesmal: Jahve, mein Gott) als in den Gedanken (man vergleiche außer anderm die beiderseitigen Schlussverse), so darf ich weitere Beobachtungen dem Gefühle des Lesers überlassen.

Zum Schlusse betone ich, dass die Klarstellung dieses Psalmes nur möglich geworden ist durch die von P. Zenner entdeckte Structur der Chorlieder. Ohne diese wichtige Entdeckung wäre ich nie auf den

Gedanken gekommen, der Text des Psalmes, welcher dem Selah vorausgeht, müsse sich in zwei Dreizeilen theilen lassen; nie hätte ich den Einfall gehabt, den zu Anfang fehlenden Stichus in V. 5 zu suchen. Sollte meine Auffassung der Anordnung von Ps. 7 gefallen und die gründliche Beseitigung der crux exegetarum in V. 5 als zutreffend sich erweisen, so hat man einen neuen schönen Beweis für Zenners Theorie der Chorlieder.

Valkenburg. J. Hontheim S. J.

Die eucharistische Epiklesis in ihrem Verhältnis zu den Einsetzungsworten. Im IV. Quartalheft der Zeitschrift für katholische Theologie 1896, S. 743 findet sich eine sehr interessante Abhandlung des hochw. Herrn P. E. Lingens S. J.: ‚Zur Erklärung der eucharistischen Epiklese', in welcher die Ansicht des Msgr. de Waal, dass die abendländische Kirche in der Handauflegung des Priesters auf die Opfergaben beim Gebete: Hanc igitur eine Epiklesis besitze, und eine derartige Cheirotonia bei Recitation der verba institutionis auch in der orientalischen Kirche vorkomme, besprochen wird. Da alles, was die Feier des höchsten Geheimnisses unseres heiligen Glaubens betrifft, von großer Wichtigkeit ist, so glaube ich, dass es den occidentalischen Theologen nicht unwillkommen ist, das Verhältnis der Epiklesis zu den Einsetzungsworten auch vom Standpunkte der orientalischen Kirche aus beleuchtet zu sehen.

Zunächst muss vor allen Dingen hervorgehoben werden, dass, wie auch in dem Werke des Propstes der kaiserlich russischen Botschaftskirche zu Berlin A. v. Maltzew: ‚Die Liturgien der orthod.-kath. Kirche des Morgenlandes unter Berücksichtigung des bischöflichen Ritus' S. 303 erklärt ist, ‚sämmtliche orientalische Kirchen in der Lehre von der Transsubstantiation des Brotes und Weines in den Leib und das Blut des Herrn unter einander und mit der römischen Kirche übereinstimmen. Wie nun bezüglich der Lehre von der Transsubstantiation an sich eine solche Übereinstimmung herrscht, so führen auch sämmtliche Liturgien, morgenländische wie abendländische, die Worte an, mit denen der göttliche Erlöser nach den Berichten der Evangelien in der Nacht, da er verrathen ward, die Feier seiner göttlichen Geheimnisse einsetzte' (l. c. S. 305—306). Eine Differenz ist hingegen insofern vorhanden, als nach der gegenwärtig in der römischen Theologie herrschenden und im Missale Romanum ausgesprochenen Meinung die verba institutionis zur Vollziehung der Verwandlung genügen, während die orthodoxe orientalische Kirche lehrt, dass die Einsetzungsworte mit der darauf folgenden Epiklesis des heiligen Geistes ein ‚untheilbares Ganzes' bilden, die Consecration mithin erst nach der Epiklesis als vollendet

anzusehen ist. (Conf. orth. Th. 1, Antwort auf Frage 107 — Makarios, Dr. theol. u. Erzbischof von Litthauen, ‚Handbuch zum Studium der christlichen orth. dogm. Theologie‘, deutsch von Blumenthal, S. 326—327 — ‚Ausführl. christl. Katechismus der orth. kath. orient. Kirche‘, S. 80—81, Maltzew l. c. S. 303—315).

Es ist von großer Wichtigkeit, diese Streitfrage zunächst auf wissenschaftlichem Boden zu erörtern und zu klären, da die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen sehr gefördert würde, wenn es möglich wäre, auf dem Wege der Interpretation hierin eine Übereinstimmung zu erzielen, ohne dass einer von beiden Theilen in die Nothwendigkeit versetzt würde, seinen einmal eingenommenen Standpunkt zu ändern. Denn nichts gereicht mehr zum Ruhme und zur Verherrlichung des erhabenen Stifters der heiligen Kirche, nichts vermag dem göttlichen Herzen Jesu eine größere Freude zu bereiten, als wenn vor aller Welt offenbar wird, dass die ehrwürdigen, uralten, von den heiligen Aposteln selbst gegründeten Kirchen des Orients und Occidents bei näherer Betrachtung und richtiger Auslegung ihrer Lehren selbst in den Punkten einig sind, in welchen sie auf den ersten Blick von einander abzuweichen scheinen. Der Versuch, eine derartige Übereinstimmung zu erzielen, ist vielleicht, wenn auch schwierig, doch nicht ganz aussichtslos, wenn man in Betracht zieht, dass Orient und Occident ein Jahrtausend hindurch kirchlich Eins waren. Das christliche Alterthum, die Zeit der ungetheilten Kirche, vermag meiner Ansicht nach den neutralen Boden zu bieten, auf welchem die kirchliche Einheit sich wiederherstellen läßt.

Eine gegenseitige Verständigung wird in dem in Rede stehenden Punkte ungemein durch den Umstand gefördert, dass die römische Kirche den gesammten Text der orientalischen Liturgien, einschließlich der Epiklesis billigt, und zwar in dem Maße, dass der Papst Leo XIII den mit Rom unierten Orientalen sogar auf das strengste verboten hat, irgendwie bei ihrem Gottesdienste von dem orientalischen Ritus abzuweichen und den lateinischen anzunehmen.

In sämmtlichen orientalischen Liturgien folgt nun nach den Einsetzungsworten eine Epiklesis, in welcher Gott angerufen wird, dass er seinen heiligen Geist auf die Opfergaben herabsenden und das Brot zum Leibe, den Wein aber zum Blute Christi machen möge. In der bereits citierten Schrift ‚Die Liturgien‘ usw. ist die orthodoxe Anschauung dargelegt, wie folgt: ‚In den Worten, mit denen der Herr die heiligen Geheimnisse seines Leibes und Blutes eingesetzt hat, ist eine allmächtige Kraft (δύναμις) Gottes verborgen, die durch die Herabkunft des heiligen Geistes in Folge der Epiklesis zur Wirksamkeit (ἐνέργεια) geweckt wird‘ (S. 344). Ferner ist (S. 307—312) nachgewiesen, dass eine derartige klare und deutliche Epiklese im Alterthum auch in der römischen Kirche vorhanden war (vgl. auch Dr. Ludwig Augustin Hoppe: ‚Die Epiklesis der griech.

u. oriental. Liturgien u. der röm. Consecrationscanon' S. 98 u. 99). Prof. Dr. Ferd. Probst (Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870 S. 397) erklärt das Gebet des römischen Messcanons: Supplices te rogamus, im Einklange mit Nikolaus Kabasilas, für eine Epiklese und weist sehr klar nach, dass, wie der Anfang des Dankgebetes der Verherrlichung des Vaters geweiht sei, bei den Einsetzungsworten der Glaube an den Sohn und in der Epiklese an den heiligen Geist geoffenbart werde, ja, dass im Verlauf der heiligen Messe (vgl. auch das: unde et memores) der Gesammtinhalt des Symbolums zum Ausdrucke gelange. Von diesem Standpunkte aus würde sich eine völlige Congruenz der orientalischen und occidentalischen Liturgien nachweisen lassen. Es sei noch bemerkt, dass das Gebet: Supplices te rogamus in der Anordnung der liturgischen Gebete genau die Stelle im römischen Canon einnimmt, wie in den orientalischen Liturgien die Epiklese des hl. Geistes nach der Anamnesis. Probst weist darauf hin, dass in der äthiopischen Liturgie die Epiklese mit denselben Worten beginnt, wie das erwähnte Gebet des römischen Messcanons.

Nun muss allerdings zugegeben werden, dass der Wortlaut des Gebetes: Supplices te rogamus nicht mit zwingender Nothwendigkeit verlangt, unter dem Engel, welcher die Opfergaben auf den himmlischen Altar vor das Angesicht der göttlichen Majestät bringen soll, den heiligen Geist zu verstehen; die Möglichkeit einer solchen Auslegung des Gebetes ist jedoch vorhanden und wird noch verstärkt durch die Stellung desselben in der Reihenfolge der Messgebete. Wenn sich auch in Deutschland, Frankreich, Spanien noch im 7.—11. Jahrhundert in den veränderlichen Gebeten post pridie klare Epiklesen finden, so ist es doch wohl andrerseits keinem Zweifel unterworfen, dass in Rom seit dem Papst Gelasius I der jetzige unveränderliche römische Messcanon in Gebrauch war. Somit wäre erwiesen, dass derselbe auch von dem hl. Papste Gregor dem Großen, der in der orientalischen Kirche als Verfasser der Liturgie der vorgeweihten Gaben hoch verehrt wird, benutzt wurde. Wenn diese Ansicht richtig sein sollte, so würde der Wortlaut des römischen Canons auch für die orientalische Kirche durch die allseits anerkannte Autorität des Heiligen legitimiert sein, und, da die orientalische Kirche eine Epiklesis für unbedingt erforderlich hält, so wären wir genöthigt, das Gebet: supplices te rogamus hierfür in Anspruch zu nehmen. Die römische Kirche hingegen dürfte wohl kein Bedenken hegen können gegen das, was der auch von ihr verehrte größte Theologe der morgenländischen Kirche, der hl. Joannes Damascenus, über die Epiklesis sagt: ,Gott sprach: das ist mein Leib, und: das ist mein Blut, und: dies thut zu meinem Gedächtnis, und durch sein Allmachtsgebot geschieht's, bis er wiederkommt (denn so sprach er: bis dass er wiederkomme); und es kommt über diese neue Saat durch die Epi-

klesis der Regen, die überschattende Kraft des hl. Geistes . .' (De fide orthod. lib. 4 c. 13). Übrigens sei darauf hingewiesen, dass auch die römische Kirche selbst die Consecrationsformel erweitert durch Hinzufügung der Worte: mysterium fidei, ja dass nach der im Missale Romanum ausgesprochenen Auffassung schon die Worte Christi: qui pro vobis et pro multis . . Haec quotiescumque . . eine solche Erweiterung bilden durften. Es ist ein großes Glück, dass sowohl die orientalische wie die römische Kirche noch bis heute den Wortlaut der Liturgien, wie er zur Zeit vor der Trennung unbeanstandet vorhanden war, bewahrt haben. Was damals nicht trennte, vermag auch heute nicht zu trennen.

Ich möchte nun noch einige Worte hinzufügen über die von dem hochw. P. Lingens S. 744 und 748 der ‚Zeitschrift' mitgetheilte Angabe des Msgr. de Waal über die ‚noch heute im griechischen Ritus der Sylleiturgia von den concelebrierenden Priestern ausgeführte Cheirotonia' bei den Einsetzungsworten im bischöflichen Hochamt. Ich habe von einer derartigen Cheirotonia über die Opfergaben beim bischöflichen Gottesdienste weder in den kirchlichen Ritualbüchern etwas gefunden, noch selbst beobachtet oder ausgeführt, wenn ich als Priester beim Pontifical-Amte mitwirkte. Wahrscheinlich ist aber in der qu. Angabe des Msgr. de Waal Bezug genommen darauf, dass der dem Priester oder Bischofe ministrierende Diacon, wenn der Celebrant die Einsetzungsworte spricht, mit dem in der rechten Hand gehaltenen Orarion auf Brot und Wein hinweist. Wenn der Priester allein, ohne Diacon, die Messe feiert, so weist er selbst mit der rechten Hand auf die Opfergaben. In dieser Geste liegt aber keine consecratorische Bedeutung, es ist ein einfaches Hinweisen. Dies geht daraus hervor, dass, wie sich ja bereits aus der Beschreibung des Msgr. de Waal selbst ergibt, nicht der celebrierende Bischof selbst, sondern die mitwirkenden Priester diese Handlung vornehmen sollen. Handelte es sich hier um eine durch Handerhebung ausgesprochene Epiklesis, so müsste vor allen Dingen der opfernde und consecrierende Bischof selbst diese Handlung vollziehen, nicht aber die assistierenden Priester. Aber, wie wir gesehen haben, gebürt diese Ceremonie eigentlich dem Diacon, der durch dieselbe das Wort τοῦτο erläutert. Dass es sich hier um keine Weihe handelt, geht außerdem daraus hervor, dass der ohne Diacon celebrierende Priester beim Aussprechen der Einsetzungsworte die rechte Hand nicht mit der inneren Fläche über die Gaben ausstreckt, sondern die innere Handfläche mehr nach oben wendend, einfach auf dieselben hinweist. Diese Ceremonie ist also nicht geeignet, als Beweis für die consecratorische Kraft der verba institutionis zu gelten. Hingegen kann man aus der Vorschrift in der Liturgie des heiligen Basilius des Großen, dass der consecrierende Priester bei Recitation der Einsetzungs-

worte über die Opfergaben das Zeichen des heiligen Kreuzes machen soll, schließen, dass die Einsetzungsworte einen zur confectio sacramenti unbedingt erforderlichen Bestandtheil der heiligen Handlung bilden.

Eine ganz neue Ansicht spricht der altkatholische Professor Dr. Joh. Watterich aus in seinem 1896 zu Heidelberg erschienenen Buche: ‚Der Consecrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte‘. Im Gegensatz zu den heiligen Vätern (Joannes Damascenus, Joannes Chrysostomus, Ambrosius), welche im Einklange mit den Worten der hl. Schrift: ‚Er spricht, und es geschieht, er gebietet, und es steht da‘, behaupten, dass der Herr Brot und Wein verwandelt habe durch die allmächtige, schöpferische Kraft seiner Worte: ‚Dies ist mein Leib‘, ‚dies ist mein Blut‘, meint Watterich, Christus habe bereits, bevor er dies zu seinen Jüngern sprach, durch seinen stillschweigenden Segen consecriert, und auch die Apostel hätten als Consecrationsmoment das Aussprechen des Wortes: ‚segnete‘ festgehalten, dramatisch das, was Christus that, wiederholend. Die Apostel hätten also nicht mit den Einsetzungsworten consecriert, sondern das von ihnen ausgesprochene Wort des Abendmahlsberichts: ‚segnete‘ hätte für sie den Moment gebildet, in welchem durch Christus selbst die Consecration vollzogen worden wäre. Schon in der frühesten nachapostolischen Zeit habe sich aber in der gesammten Kirche die richtige Auffassung des Wortes: Eucharistie = ‚Segnung‘, getrübt; man habe die Eucharistie als einfache Danksagung aufgefasst und den wahren Consecrationsmoment vollkommen vergessen; bereits im zweiten Jahrhundert sei die in Folge dieses Irrthums entstandene Epiklesis des heiligen Geistes behufs der Consecration der Opfergaben in der gesammten Kirche nachweisbar, mit andern Worten: die ganze Kirche sei gleich nach ihrer Gründung bezüglich ihres heiligsten Sacramentes in Irrthum verfallen, an Stelle des Herrn sei der Bischof oder Priester Subject der Opferfeier geworden. Watterich sagt mit Bezug hierauf: ‚Man versucht vielleicht, uns hier mit der Behauptung entgegenzutreten, solches Vergessen sei bei der Kirche, als ‚einer Säule und Grundfeste der Wahrheit‘ nicht möglich . . der Herr weiß, dass manche seiner Worte zeitweise von den Seinen (d. h. der Kirche) mangelhaft, oberflächlich, unrichtig verstanden, ja auch ganz überhört und übersehen, vergessen, vielleicht früh schon (in dem nachapostolischen Zeitalter) und lange (bis auf die Reconstruction der Kirche durch die Altkatholiken, speciell Dr. Watterich) vergessen worden und unter dem Walten des heiligen Geistes besser, richtiger zum Verständnis gebracht und der Vergessenheit entrissen und zum klaren Bewusstsein erhoben werden müssen und werden. Dazu bedarf es nicht einer neuen und unmittelbaren Offenbarung; der Gebrauch der Geisteskräfte unter dem ihre Gesetze wahrenden Licht und Beistand des heiligen Geistes genügt. Zudem ist nicht die eine oder die andere, auch nicht die erste Christengeneration

die Kirche, sondern die Gesammtheit aller ihrer Generationen‘ (S. 32—33).

In dieser Ausführung eines der geistvollsten und gelehrtesten altkatholischen Theologen, der sich auch durch seine dichterisch schöne Übersetzung der Psalmen ein unleugbares Verdienst erworben hat, zeigt sich in crasser Weise die Consequenz der altkatholischen Anschauung von der Unfehlbarkeit oder vielmehr Fehlbarkeit der ‚Kirche‘, welche die volle Wahrheit selbst in den wichtigsten Punkten weder an einem und demselben Orte noch zu einer und derselben Zeit besitzen oder jemals besessen haben, sondern bruchstückweise über die ganze Welt und durch die Jahrtausende zerstreut unter vielen Irrthümern auch einmal einige Körnchen Wahrheit besitzen soll. Wie majestätisch, wie gewaltig erhebt sich dem gegenüber der katholische Begriff von der über alles menschliche Irren erhabenen, heiligen Kirche, der fleckenlosen Braut Christi, die im ewigen, unwandelbaren Besitz der von Gott geoffenbarten Wahrheit ist und bleibt, und selbst für die Pforten des Hades unüberwindlich ist. — Watterich fährt S. 127 seines übrigens von eingehendem Studium und großer Originalität der Ideen zeugenden Buches fort: ‚Es versteht sich von selbst, dass die römische Gemeinde, welche mit der Wiege des Christenthums, insbesondere mit den von diesem ergriffenen Culturcentren Antiochien, Ephesus . . in lebhaftestem Verkehr stand, den Schritt, den nach dem Hingang der Apostel alle Kirchen durch die Verlegung der Consecration in die Epiklese thun zu müssen geglaubt haben, mitgethan hat‘. Weiter führt der Verfasser aus, dass später Gelasius I die Epiklese aus dem Consecrationscanon entfernte, und die Consecration in ein Stück des Abendmahlsberichtes verlegte, der bisher bloß die geschichtliche Einleitung und Vorbereitung gewesen war. Nun könnte es zwar auf den ersten Blick scheinen, als sei durch diese Umwälzung die Irrung der ersten nachapostolischen Zeit ja wieder ausgeheilt und die richtige apostolische oder vielmehr die Consecrationsform des Herrn selbst wieder eingesetzt worden. Allein dem ist nicht also . . Man hat der Dramatik des Abendmahlsberichtes Gewalt angethan, indem man sie an der Stelle, an welcher der Herr sie als Consecrationsmoment ein für allemal hingestellt hat, unterdrückt und sie an einer andern späteren Stelle, in den Herrenworten, eigenmächtig mit consecratorischer Kraft ausgestattet hat, (S. 144—145).

Am Schluss des Werkes gibt Dr. Watterich einen ‚Entwurf der Liturgie mit wiederhergestellter apostolischer Consecrationsform‘, in welchem von dem sowohl im orientalischen wie römischen Ritus klar hervortretenden Charakter der göttlichen Liturgie, als eines von den Priestern der Kirche dargebrachten Sühnopfers für die Lebendigen und die Verstorbenen, keine Rede ist. Dieser Entwurf ist so abgefasst, dass er meines Erachtens von jedem Protestanten ohne Bedenken acceptiert

werden kann. Aber mit den Liturgien des katholischen Alterthums hat er nichts gemein.

Berlin. Basilios Goeken, russischer Priester.

Im Anschluss an die vorstehenden Ausführungen des hochwürdigen Herrn Goeken, der den Lesern dieser Zeitschrift als wohlverdienter Mitarbeiter von Propst Maltzew in Berlin und mit diesem als Freund und Förderer der Unionsbestrebungen schon rühmlich bekannt ist (s. ds. Zeitschr. 1895, 353 ff.), sei dem Unterzeichneten noch eine kurze Bemerkung bezw. Richtigstellung zu seinem inzwischen erschienenen Aufsatz über die eucharistische Consecrationsform (oben S. 51—106) gestattet. In einer persönlichen Zuschrift hatte der verehrte Herr die Güte, mich des wohlwollenden Interesses zu versichern, mit welchem er auch von dieser Arbeit Kenntnis genommen habe. Dabei gab er einem doppelten Bedenken Ausdruck betreffs der im Schlussatze ausgesprochenen Behauptung, die ‚griechisch-schismatische Kirche halte kurzweg das Epiklesengebet für die einzige Consecrationsform'. Ich nehme mit Freuden die Gelegenheit wahr, in Bezug auf den Ausdruck ‚schismatisch' zu erklären, dass derselbe, wie er ja auch begrifflich nicht die Anklage der Häresie enthält, nur die notorische Thatsache des bestehenden Schismas kennzeichnen sollte, dass aber im übrigen die begeisterte Anerkennung der Herrlichkeit der orientalischen Kirche damit keineswegs verkürzt wird, welche Seine Heiligkeit Papst Leo XIII in seiner berühmten Encyklika mit so warmen Worten ausgesprochen hat.

Was ferner die behauptete Thatsache betrifft, dass die ‚orthodoxe Kirche des Orients' der Epiklese allein die Wandlung zuschreibe, so hatte ich freilich — gegenüber der ebendaselbst erwähnten Ansicht des Kabasilas und ‚Neuerer', — die (nach der bei uns gewöhnlichen Meinung) herrschende Lehre der orientalischen Kirche im Auge. Aber ich anerkenne sehr gern, dass die Meinung, die Einsetzungsworte hätten gar keine consecratorische Kraft, nicht sowohl Lehre der orientalischen Kirche, als vielmehr gewisser Theologen in derselben genannt werden kann.

Emil Lingens S. J.

Zur Veräußerung von Kirchengütern. Seitdem Papst Paul II im Jahre 1468 die Constitution Ambitiosae[1]) herausgegeben, bedarf es zur erlaubten und giltigen Veräußerung von Kirchengut größeren Wertes der Erlaubnis des heiligen Stuhles. Dieselbe Constitution setzt

[1]) Cap. Ambitiosae unic. De rebus Ecclesiae non alienandis (Extrav. comm. III. 4).

auch bestimmte Strafen fest, welche jene treffen, die ohne vorherige päpstliche Erlaubnis es wagen, Kirchengut von bedeutenderem Werte zu veräußern. Zu diesen Strafen gehört vor allem die Excommunication. Doch trifft nach dem Wortlaute des genannten Erlasses diese Strafe nur die mehr untergeordneten zur Verwaltung des Kirchenvermögens bestellten Organe, nicht auch die Bischöfe und Äbte, falls sie ohne Erlaubnis des heiligen Stuhles zur Veräußerung von Kirchenvermögen schreiten. Diese letzteren werden vielmehr mit dem Interdict ab ingressu ecclesiae, das dann nach Verlauf von sechs Monaten durch die Suspension verschärft wird, bedroht. Eine specielle Strafe, nämlich der mit der That selbst eintretende Verlust ihrer Pfründe, wird außerdem noch gegen jene Pfründeninhaber festgesetzt, welche zu ihrer Pfründe gehöriges Kirchengut ohne päpstliche Genehmigung zu veräußern wagen. Dass diese in der Extravagantensammlung sich findende Constitution zu den allgemeinen Kirchengesetzen gehört und darum an sich überall verpflichtet, steht außer Zweifel. Sie gieng aber, wie verschiedene andere Gesetze, in Deutschland nicht in Gebrauch über, wenigstens nicht in allen Diöcesen und ihrem ganzen Umfange nach[1]). Es scheint überhaupt lange Zeit gedauert zu haben, bis die Constitution Eingang fand. Benedict XIV erzählt[2]), dass sie selbst in der Diöcese Mailand, trotz der Nähe derselben bei Rom, erst durch den hl. Karl Borromäus, also ein ganzes Jahrhundert nach ihrem Erscheinen, eingeführt wurde. Infolge der neuesten kirchlichen Gesetzgebung taucht nun ganz besonders die Frage auf, ob und inwieweit der mindestens in manchen deutschen Diöcesen bis in die Jetztzeit erhaltene Gebrauch, ohne Befragen des hl. Stuhles Kirchengut auch von größerem Werte und Bedeutung zu veräußern, wenn zur Veräußerung nur ein hinreichender Grund vorliegt, noch aufrecht erhalten werden könne[3]). Die hauptsächliche Schwierigkeit

---

[1]) Vgl. Schmalzgruber, tit. De rebus Ecclesiae alienandis vel non n. 122, der verschiedene Autoren dafür anführt, dass die genannte Extravagante außerhalb Italiens nur in wenigen Gegenden ihrem ganzen Umfange nach in Kraft stehe. Über Deutschland speciell sagt Wagnereck (Commentarius ss. canonum l. III tit. XIII in cap. un. Ambitiosae): Nota, valde dubium esse, utrum haec Extravagans sit ubique recepta .. Quin etiam validas esse absque dicto consensu ejusmodi alienationes, multis locis videtur monstrare praxis, praesertim apud principes ecclesiasticos Germaniae, qui alicubi propter hanc causam non recurrunt ad Papam, etsi id facere sit tutius.

[2]) De synodo dioec. l. XII cap. 8. n. 10; vgl. Ferraris Bibl. prompt. v. Alienatio art. 4. n. 14, art. 6. n. 11, wo andere Beispiele der gleichen gegentheiligen Gewohnheit angeführt werden.

[3]) Die österreichischen Bischöfe erhalten vom päpstlichen Stuhle seit dem Jahre 1860 von zehn zu zehn Jahren erneuerte Facultäten, Kirchengut bis zum Werte von 6000 bis 8000 Gulden österr. Währung unter

welche durch die neuesten Kirchengesetze sich erhebt, liegt in der Constitution Pius' IX Apostolicae sedis vom 12. October 1869. Diese bestimmt nämlich, dass die alienantes et recipere praesumentes bona ecclesiastica absque beneplacito apostolico, ad formam Extravagantis ‚Ambitiosae' De rebus Eccl. non alienandis der Excommunication durch die That selbst verfallen. Dass diese Constitution Pius' IX für die ganze Kirche gegeben ist, bezweifelt niemand. Aber auch das läſst sich, wenn man die Clauseln, mit denen sie versehen ist, in Betracht zieht, nicht bezweifeln, dass die dieser Constitution entgegenstehenden Gewohnheiten aufgehoben werden, ja dass keine gegen sie sich bildenden Gewohnheiten Gesetzeskraft erlangen können. Die Constitution ‚Ap. Sedis' trägt eine der stärksten und wirksamsten Clauseln, die das canonische Recht gegenüber den Gewohnheiten, die sich gegen Kirchengesetze gebildet haben oder zu bilden anfangen, kennt. Diese Gewohnheiten werden als abusus gebrandmarkt. Decernentes has Litteras atque omnia et singula, quae in eisdem constituta et decreta sunt . . rata atque firma esse et fore suosque plenarios et integros effectus obtinere debere ac reipsa obtinere . . et irritum atque inane esse ac fore, quidquid super his a quoquam quavis auctoritate, etiam praetextu cujuslibet privilegii aut consuetudinis inductae vel inducendae, quam abusum esse declaramus, scienter vel ignoranter contigerit attentari[1]). Es wird keinem Zweifel unterliegen, dass die Gewohnheit, ohne Genehmigung des heiligen Stuhles zur Veräußerung von Kirchengütern zu schreiten in den Fällen, in welchen diese Genehmigung nach den allgemeinen Kirchengesetzen erfordert wird, ebenfalls zu denen gehört, die hier als Missbräuche charakterisiert werden, und demnach keine Rechtskraft haben kann. Es heißt ja, dass die angeführten Clauseln alle in der Constitution enthaltenen Bestimmungen (omnia et singula, quae

---

gewissen Bedingungen zu veräußern, ebenso Kirchengut mit Hypothekarschulden zu belasten unter der Bedingung der Amortisation derselben, ferner Verpachtungen auf 15 Jahre vorzunehmen usw. Vgl. Aichner, Compendium jur. can. ed. VII pag. 803 s.; Friedberg, Lehrbuch d. KR. 3. Aufl. S. 523.

[1]) Quando jus sive lex resistit consuetudini ipsam penitus reprobando tanquam irrationabilem et *corruptelam*, tunc ea pro tali est habenda ac nullo tempore etiam immemorabili introduci potest. Reiffenstuel, tit. De consuetudine n. 45. — Si praeexsistens consuetudo abolita est ut corruptela vel in futurum enascens consuetudo *abusibus* det locum vel iisdem vel aliis, propter quos abolita fuit, tum profecto inolescere nequit, equidem propter defectum rationabilitatis, quae prima est et essentialis praerogativa consuetudinis, De Angelis, tit. De consuetudine n. 12; cf. Santi eod. tit. n. 10; Phillips, Kirchenrecht 3. Bd. S. 766.

in eisdem constituta et decreta sunt) angehen; es werden darum auch die Gewohnheiten, welche sich gegen eine einzelne in der Constitution enthaltene Bestimmung richten, für Missbräuche angesehen werden müssen. Da nun die Bulle Apostolicae sedis moderationi die in der Extravagante Ambitiosae festgesetzte Excommunication einfach wiederholt und neuerdings einschärft, so werden von derselben nur jene getroffen, die in der genannten Extravagante sich angeführt finden, also weder die Bischöfe noch die Ordensäbte, sondern nur die untergeordneten Organe für die Verwaltung des Kirchenvermögens. Es wird demnach als gewiss angesehen werden müssen, dass die den Bischöfen untergeordneten Verwaltungsorgane, also die einzelnen Pfründeninhaber, die unmittelbaren Verwalter des Kirchenfabrikvermögens, der frommen und wohlthätigen Stiftungen, falls sie ohne Genehmigung des hl. Stuhles zur Veräußerung des ihrer Verwaltung anvertrauten Kirchenvermögens schreiten, der Excommunication verfallen und die von ihnen vorgenommene Veräußerung nichtig ist. Beides, die Strafe des Kirchenbannes sowie die Nichtigkeit der Veräußerung, treten an sich genommen auch dann ein, wenn der Diöcesanobere zu einer solchen Veräußerung seine Zustimmung gegeben hat. Denn diese Zustimmung bewirkt nicht, dass nunmehr der Diöcesanobere selbst die Veräußerung vornimmt, also alienans genannt werden kann; als solcher bleibt derjenige anzuerkennen, der die Zustimmung des Bischofs eingeholt hat und dann nach Erlangung derselben die Veräußerung vornimmt. Das wird allerdings zuzugeben sein, dass vielfach im Falle der Zustimmung des Diöcesanbischofs oder der zur Centralverwaltung der Diöcese von ihm betrauten Organe die untergeordneten Verwalter sich zur Vornahme der Veräußerung im Gewissen für berechtigt halten mögen und aus diesem Grunde der Excommunication entgehen.

Schwieriger gestaltet sich die Frage, ob durch die genannte Constitution Pius' IX vorgenommene Wiedereinschärfung des Kirchenbannes die Gewohnheit, Kirchengut ohne vorherige Erlaubnis des hl. Stuhles zu veräußern, ihrem ganzen Umfange nach aufgehoben wird, so dass auch ein Bischof, dessen Curie bis zum Erscheinen der erwähnten Constitution ohne Rücksicht auf die Extravagante Pauls II Veräußerungen von Kirchengut vorgenommen hat, sich nunmehr an diese Extravagante halten muss. Wir sehen hier ab vom Falle der Veräußerung eines Theiles der bischöflichen Mensa, da bezüglich der Mensalgüter der Bischof bei seiner Consecration einen besonderen Eid abzulegen hat[1]). Wir

[1]) Auch hierüber sind die Canonisten verschiedener Meinung, indem die Einen glauben, der Eid verpflichte unbedingt, d. h. auch dort, wo im Übrigen die Extravagante Pauls II nicht im Gebrauche steht (vgl. Schmalzgruber l. c. n. 125 s.). Die Anderen hingegen meinen, die Verpflichtung

berücksichtigen nur die anderen Theile des Kirchenvermögens, über dessen Verwaltung der Bischof die Aufsicht zu führen hat. Zu Gunsten der Ansicht, dass ein Bischof und seine Curie die althergebrachte Gewohnheit, Kirchengut ohne päpstliche Genehmigung zu veräußern, auch jetzt noch beibehalten dürfen, läßt sich geltend machen, dass die Constitution Apostolicae Sedis gegenüber der früheren Gewohnheit unmittelbar nur den Kirchenbann wieder in Kraft setzt, den die Extravagante Ambitiosae androht, mit den übrigen Bestimmungen dieser Extravagante aber sich nicht beschäftigt. Es wird sich nicht in Abrede stellen lassen, dass die einzelnen Bestimmungen der Extravagante von einander trennbar sind, und die eine derselben durch eine gegentheilige Gewohnheit abgeschafft werden kann, während die andere in Kraft bleibt. Dieses geben alle jene Canonisten zu, welche behaupten, die Extravagante Ambitiosae sei wenigstens nicht ihrem ganzen Umfange nach oder in allen ihren Theilen überall in den Gebrauch übergegangen. Und auch jene, welche sagen, die Extravagante stehe überall ihrem ganzen Umfange nach im Gebrauche, leugnen damit auch noch keineswegs, dass die einzelnen Bestimmungen derselben trennbar sind und eine derselben außer Kraft gesetzt werden kann, während die andere beibehalten bleibt. Man wird sogar zugeben müssen, dass dieselbe Constitution Apostolicae Sedis, welche eine Bestimmung der genannten Extravagante gegenüber einer früheren Gewohnheit wieder in Kraft setzt, eine andere sicher aufhebt, nämlich die Strafe des Interdictes und eventuell der Suspension, welche den Bischof traf, der im Widerspruch mit den Bestimmungen der Extravagante zur Veräußerung von Kirchengut schritt. Da dieses interdictum ab ingressu ecclesiae, mit welchem Paul II die Bischöfe bedrohte, von der Constitution Pius' IX sich nicht wiederholt findet, so ist es als außer Kraft gesetzt anzusehen[1]). Es wird demnach die Folgerung nicht unberechtigt sein, dass mit der Wiederinkraftsetzung der Excommunication und des durch sie sanctionierten Verbotes die Wiederherstellung der anderen Bestimmungen der oft genannten Extravagante noch nicht gegeben ist, und darum die frühere Controverse über die Annahme oder Nichtannahme der Extravagante Ambitiosae auch jetzt noch nicht gegenstandslos geworden, der frühere Rechtszustand demnach noch fortbesteht.

---

des Eides richte sich nach dem Gebrauche der betreffenden Diöcese (Wagnereck, Commentarius ss. canonum l. III tit. 13 in cap. un. Ambitiosae v. Inconsulto Resp. 2).

[1]) Sed deinde quum in eo textu nullum verbum sit de interdicto ab episcopis et abbatibus incurrendo, dicendum est istud cessasse, et episcopos et abbates nullam censuram incurrere, quia censura excommunicationis servanda est ad formam Extravagantis Ambitiosae, quae non comprehendebat episcopos et abbates. De Angelis, tit. De rebus ecclesiae alienandis vel non n. 4.

Gegenüber Ferraris[1]), dessen Zuverlässigkeit und Genauigkeit bekanntlich durchaus nicht immer gleichen Schritt hält mit der Reichhaltigkeit des Stoffes, den er bietet, läst sich bemerken, dass die Extravagante Ambitiosae mit Strafen nur die alienantes und accipere praesumentes, nicht aber die zu der Veräußerung Mitwirkenden (cooperantes) bedroht. Daraus folgt, dass weder der Bischof noch die mit dergleichen Angelegenheiten betrauten Organe der bischöflichen Curie selbst dann nicht der Excommunication verfallen würden, wenn sie mit Wissen und Willen ihre bloße Zustimmung zu einer ungesetzlichen Veräußerung von Kirchengut geben würden. Nach der genauen Bedeutung der hier in Betracht kommenden Ausdrücke läst sich der Bischof in diesem Falle nicht als alienans, sondern nur als consentiens ad alienandum bezeichnen; somit verhält er sich zur ungesetzlichen Veräußerung nur als ein solcher, der zu derselben mitwirkt.

Es ist schon eine alte Streitfrage, ob auch jener Fall der Veräußerung von Kirchengut im Verbote der oft genannten Extravagante enthalten ist und demnach eine päpstliche Erlaubnis voraussetzt, in welchem dasselbe aus dem Vermögen der Kirche nicht ausscheidet, sondern nur von einem kirchlichen Institute zu einem anderen übergeht, also lediglich seinen unmittelbaren Rechtsträger wechselt[2]). Ein Grund, warum diese Controverse immer noch fortdauert, dürfte wohl darin liegen, dass der Schaden, den die Kirche erleidet, nicht so groß ist, falls manchmal unvorsichtiger Weise und ohne wirklichen Nutzen für das veräußernde kirchliche Institut ein Theil des Vermögens desselben an ein anderes kirchliches Institut übergeht und daher eine so einschneidende Maßregel, als welche man gewiss die Forderung einer vorherigen päpstlichen Erlaubnis anerkennen muss, nicht zu verlangen scheint. Als zweiter Grund läst sich dann auch der geltend machen, dass Paul II in den Einleitungsworten seiner Constitution als Zweck seines neuen Gesetzes ausdrücklich die Gefahr hinstellt, es möchte das Kirchengut der Kirche verloren gehen und in weltliche Hände übergehen. Der Zweck eines Gesetzes ist für die Erklärung des Umfanges desselben ja ganz besonders maßgebend. Wenn man nun auch zugeben muss, dass die Mehrzahl der Canonisten, welche diese Frage behandeln, trotz dieser Gründe sich dennoch für die Nothwendigkeit der päpstlichen Erlaubnis auch in dem Falle, den wir

---

[1]) Bibl. prompt. v. Alienatio art. 6 n. 1 ss. Ferraris drückt sich hier mindestens sehr missverständlich aus.

[2]) Vgl. Barbosa, De off. et potest. episc. p. III alleg. 95 n. 55 s.; Engel, Colleg. univ. jur., tit. De rebus Eccles. alienandis vel non n. 16; Reiffenstuel tit. De rebus Eccles. alienandis n. 49 ss.; Ferraris l. c. art. 4 n. 13 ss.; De Angelis tit. De rebus Ecclesiae alienandis n. 3; Santi eod. tit. n. 12; van de Burgt, De ecclesiis ed. II n. 341.

jetzt vor Augen haben, aussprechen[1]) und ihre Ansicht mit sehr guten inneren Gründen stützen, so wird man doch angesichts dieser Controverse umso weniger Schwierigkeit haben, zuzugeben, dass die Gewohnheit Rechtskraft erlange, in diesen speciellen Fällen, in welchen zwei kirchliche Institute Rechtsgeschäfte unter einander abschließen, von einer päpstlichen Bewilligung abzusehen, wenn nur die anderen vom canonischen Rechte geforderten Bedingungen vorhanden sind. Wer demnach die Rechtsgiltigkeit der Gewohnheiten gegen die Extravagante Ambitiosae im allgemeinen in Zweifel zu ziehen geneigt ist, dürfte dennoch bezüglich der zuletzt erwähnten wohl die Worte Wagnerecks für berechtigt halten Ex quibus denique conficitur, non nimis scrupulose attendi debere hanc Extravagantem nec de novo introducendam, ubi constat non esse receptam aut valde dubium est[2]).

Jos. Biederlack S. J.

‚**Das Dogma vom Neuen Testament.**‘ Über ein neues Stadium des theologisch-academischen Unterrichtes, das sich allmählig an den deutschen protestantischen Hochschulen vorzubereiten scheint, gibt uns ein unter obigem Titel von Prof. Dr. Gustav Krüger veröffentlichtes Schriftchen (Gießen, 1896, Curt von Münchow. S. 70) mit rückhaltloser Offenheit bemerkenswerte Aufschlüsse. Dasselbe wurde von Rector und Senat der Landesuniversität Gießen Sr. kön. Hoheit dem Großherzoge Ernst Ludwig von Hessen und bei Rhein überreicht und verficht folgende methodologische These: ‚Die Existenz einer ‚neutestamentlichen‘ Wissenschaft oder einer ‚Wissenschaft vom Neuen Testament‘ als einer besonderen theologisch-geschichtlichen ist ein Haupthindernis 1) einer fruchtbaren, zu gesicherten und allgemein anerkannten Ergebnissen führenden Erforschung des Urchristenthums, also auch des Neuen Testamentes selbst und 2) eines gesunden theologisch-wissenschaftlichen Unterrichtsbetriebes‘ Der Verf. verzeichnet es an der Hand der neuesten neutestamentlichen und dogmengeschichtlichen Lehrbücher mit Bedauern, dass der ausgesprochene Grundsatz theils aus zur Zeit noch obwaltenden praktischen Erwägungen gegenüber einem vermeintlichen Radicalismus, theils aus vorgefassten dogmatischen Vorstellungen unter den Fachgenossen nicht zur Geltung gelangen könne. ‚Es gibt immer noch Gelehrte, denen unsere Wissenschaft viel, zum Theil sehr viel zu verdanken hat . . und die doch im Neuen Testament so etwas wie ein noli me tangere sehen,

---

[1]) Namentlich berufen sich sowohl die älteren (vgl. Reiffenstuel l. c. n. 50) als auch die neueren Autoren (vgl. De Angelis l. c.) auf die Praxis der römischen Curie.

[2]) Wagnereck, l. c.

die es nicht begreifen können, dass man neben dem Hebräerbrief den Barnabasbrief, neben Jacobus auch Hermas zur Erörterung bringt. Da wirkt das Dogma vom Neuen Testament, da wird mit einem Maßstab gemessen, den man dem Handwerkskasten der katholischen Kirche entnommen hat' (S. 13). Selbst an den Besten, an den ‚Koryphäen' der neutestamentlichen Wissenschaft findet Kr. in diesem Betreff manche Makel. Holtzmann trägt in seiner ‚Einleitung ins N. Test.' aus praktischen Gründen Bedenken, ‚die brüchige Schale der bisherigen Disciplin definitiv zu sprengen'. Ebensowenig wagt er es in seiner jüngst erschienenen ‚Neutest. Theologie' den hergebrachten Rahmen der Disciplin aufzulösen, wiewohl er bekennt, dass ‚es bloß an der den praktischen Interessen der Schultheologie entsprungenen Abgrenzung liege, wenn die neutest. Theologie nicht ein Stück und ein Capitel der Geschichte des Urchristenthums werde'. Und selbst Harnack, dem ‚verehrten Lehrer', von dem Kr. weiß, dass er für seine Person das ‚Dogma vom Canon' überwunden hat, kann er ähnliche Vorwürfe nicht ersparen. ‚Die Behandlung des Urchristenthums in seinem berühmten Buche (Dogmengeschichte I³) trägt die Eierschalen jenes Dogmas deutlich an sich'. Es ist ein ‚Werturtheil christlicher Frömmigkeit', dem der ‚geschichtliche Thatbestand zum Opfer fällt', wenn Harnack bemerkt: ‚Was wir an dem Neuen Testamente mit Recht vor allem schätzen, dass es nämlich eine Verbindung der drei Gruppen, synoptische Evangelien, Paulusbriefe, johanneische Schriften ist, darin drückt sich auch der reichste Inhalt der ältesten Geschichte des Evangeliums aus'.

Welche Reformvorschläge hat nun Kr. vorzubringen? Er legt sich zunächst eine neue Abgrenzung der historisch-theologischen Disciplinen zurecht. ‚Bis zu (Jesus), dem Großen, mit dem das Alte endet und das Neue beginnt, müssen die Alttestamentler ihren Faden fortspinnen. Um diesen Großen mögen sie sich streiten: der Alttestamentler wird mit einem Ausblick auf das Evangelium und die Persönlichkeit Jesu schließen (vgl. Wellhausen); der Neutestamentler kann damit nicht einsetzen, ohne zuvor einen Rückblick auf die jüdische Entwicklung genommen zu haben'. ‚Die Grenze (für den letztern) ist durch das Auftreten der katholischen Kirche und ihrer dogmatischen Maßstäbe deutlich gekennzeichnet. Da, wo die Formen erstarren, wo die Zäune aufgerichtet werden, die das alleinseligmachende von allem anderen Christenthum, die den Orthodoxen vom Ketzer trennen, da ist der Einschnitt' (wo der Kirchenhistoriker zu beginnen hat). Innerhalb dieser Grenzen soll in dem rein wissenschaftlichen Unterricht der Universitäten den ‚canonischen' Büchern jede Bevorzugung versagt werden, welche aus einem ‚abgestandenen Dogma' sich ergebe; das müsse man dem Seminarstudium überlassen, das ebensowenig wissenschaftlich sei, wie zB. das ‚muhamedanische Seminarproduct' eines Korangelehrten, der nur in den Koran ‚einleitet'. In

der geschichtlichen Darstellung des Urchristenthums komme eine Ausnahmsstellung der canonischen vor der außercanonischen Literatur schon deshalb nicht zu, weil in jener Zeit das erst um die Wende des 2. Jahrhunderts entstandene Neue Test. als solches noch gar nicht existierte. ‚Gewiss, die neutestamentlichen Schriften sind die classischen Schriften unserer Religion‘. Allein ‚man mag dem Classischen einen noch so großen Vorrang gönnen, auch hier muss es Grenzen geben. Zum Mindesten aber wird man verlangen dürfen, dass die dergestalt beanspruchte Zeit auch den nichtcanonischen Schriften und ihrem Zusammenhange mit den canonischen zugute komme. Man setze an die Stelle der ‚neutest. Zeitgeschichte‘ und der ‚Geschichte des apostolischen Zeitalters‘ eine allgemeine Geschichte des Urchristenthums; an die Stelle der ‚Einleitung‘ eine Geschichte der urchristlichen Literatur; an die Stelle der ‚neutestamentlichen‘ eine Geschichte der urchristlichen Theologie‘ (S. 37).

Wenn man bedenkt, dass die ‚wissenschaftliche Überzeugung‘ von der Entstehung des N. Tests gegen Ende des 2. Jahrhunderts, die indessen jedem Kenner der geschichtlichen Entwickelung der christlichen Kirche und der altchristlichen Literatur als eine kindlich naive Vorstellung erscheinen muss, von den meisten Fachgenossen Krs getheilt wird, so kann man seine oben kurz gezeichneten Reformgedanken nur consequent finden. Es wird auch jedem gläubigen Theologen nur recht sein, wenn an jenen, die schon längst das Recht verwirkt haben, ins Heiligthum des N. Test. ihren Fuß zu setzen, einer aus ihren eigenen Reihen das apokalyptische Wort (22, 15) so energisch zur Ausführung bringt. Zwar mag es Mitleid erregen zu sehen, wie dem christlichen Studenten mehr und mehr das altererbte christliche Familiengut abgenommen, und er von harten Herrn zum entehrenden Frohndienst hinausgewiesen wird. Aber das ist die Consequenz der Thatsachen. Das ‚Classische‘ in den neutest. Schriften wird kaum einen festen Halt bilden. Was soll auch ein größeres oder geringeres Maß von ‚Geist‘ bedeuten, wenn diesen Schriften kein Anspruch auf höhere Autorität zukommt und wenn selbst auch der ‚oft gerühmte Takt der Kirche‘ bei Auswahl der canonischen Schriften im Lichte unserer historischen Kritik schwere Einbuße erleidet. Es waren ja nur beschränkte, in Vorurtheilen befangene ‚Kirchenmänner‘, welche die officielle Auswahl getroffen haben. Es erübrigt nun noch, dass sich erfülle, was Holtzmann schon 1878 in einer Rectoratsrede als bevorstehend vorausgesehen, dass nämlich an den deutschen Hochschulen, die zum großen Theil dem christlichen Sinn unserer Vorfahren ihre Entstehung verdanken, die ‚Theologie des Rationalismus‘, die allgemeine Religionsgeschichte, an die Stelle der christlichen Theologie trete.

J. B. Nisius S. J.

Seit den bekannten Schriften Majunkes ist das **Lebensende Luthers** mehrfach Gegenstand der geschichtlichen Untersuchung gewesen. Auch der norwegische Missionspriester Kleis aus Luxemburg, † 1895, handelt eingehend davon in seinem Buche: Luthers ‚heiliges' Leben und ‚heiliger' Tod. Aus dem Norwegischen übersetzt von J. Olaf. Mainz, Kirchheim, 1896. Die letzten Seiten dieses Werkes sind gegen N. Paulus gerichtet, welcher in einem Artikel des Historischen Jahrbuches der Görres-Gesellschaft 1894, 811—819, die Ansicht vertreten hat, daſs der von Cochläus im Jahre 1548 veröffentlichte ‚Bericht eines Mansfelder Bürgers' von Johann Landau, dem katholischen Apotheker in Eisleben, stamme, daſs also der ‚Mansfelder Bürger' mit Johann Landau identisch sei. Aus der Übereinstimmung dieses katholischen Augenzeugen mit den Nachrichten der protestantischen Augenzeugen zog Paulus den Schluſs, daſs ‚die erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts entstandene Legende von Luthers Selbstmord für immer aus der Welt zu schaffen sei'. Kleis gesteht allerdings ein, daſs Luthers Selbstmord keineswegs als eine ‚unumstößliche historische Thatsache' erwiesen ist; aber er neigt offenbar zur Annahme eines Selbstmordes. Jedenfalls ist er mit der von Paulus gezogenen Schluſsfolgerung nicht einverstanden. Paulus hat die Polemik aufgegriffen und in einer gleichfalls bei Kirchheim erschienenen Schrift auf die Einwendungen, welche Kleis gegen ihn erhoben, geantwortet. Der vorurtheilsfreie Leser wird sich unschwer überzeugen, wem die Palme gebürt. Paulus hat die Schwierigkeiten seines Gegners entschieden mit Glück entkräftet. Eine allseitige Beleuchtung der Frage soll in kurzem aus seiner Feder erscheinen. Was den verdienstvollen Münchener Gelehrten vor vielen andern befähigt, derartige Stoffe sachgemäß zu behandeln, ist seine gesunde Kritik, die sich nicht durch Liebhabereien vom Forschungsziel ablenken läſst, sondern die Quellen lediglich nach ihrer inneren Beweiskraft zu würdigen im Stande ist. Quod volumus, credimus libenter — dieser Satz bewahrheitet sich leider gar zu oft in der Wissenschaft. Hier wie im Alltagsleben erscheinen Argumente von völlig gleicher Güte häufig als beweiskräftig oder als nichtssagend, je nachdem sie entweder für ein liebgewordenes oder für ein miſsliebiges Thema Anwendung finden. Man setze in dem vorliegenden Falle für Luther den Namen eines Papstes ein, und mancher, der jetzt den Selbstmord Luthers als ausgemacht betrachtet, wird nach dem Rollenwechsel eine unwiderstehliche Abneigung für sein eigenes Forschungsresultat empfinden, während andere nicht mehr die geringste Schwierigkeit haben werden, den Selbstmord als gründlich bewiesen zu erklären. Echte Kritik ist seltener, als man glaubt; sie steht gleich weit ab von Hyperkritik, wie von Leichtgläubigkeit.

In der Frage über Luthers behaupteten Selbstmord darf augenblicklich als sicher gelten:

1) Dass Luther sich selber ein gewaltsames Ende bereitet habe, ist mit Rücksicht auf die wiederholten überaus trüben Gemüthszustände des Mannes an sich nicht unwahrscheinlich. Doch ist

2) die Thatsache des Selbstmordes durch die von den Vertheidigern desselben angeführten Beweise weder gewiss noch wahrscheinlich gemacht.

3) Mit größerer Gewissheit als bei vielen andern Thatsachen, die man allgemein zugibt, steht es fest, dass das Gerücht von dem Selbstmorde Luthers eine leere Fabel ist.

Emil Michael S. J.

Zur christlichen Gesellschaftslehre. 1. Vom vierten Bande der ‚Apologie des Christenthums' von P. Albert M. Weiß O. Pr., der den speciellen Titel trägt: ‚Sociale Frage und sociale Ordnung oder Handbuch der Gesellschaftslehre' liegt die dritte, wieder neu bearbeitete Auflage vor. Unsere katholische Literatur besitzt an demselben ein Werk, dem weder die protestantische noch die religiös-indifferente Wissenschaft auch nur ein entfernt ähnliches an die Seite zu stellen vermag. Dafür gebürt dem gelehrten Verfasser der aufrichtigste Dank aller Katholiken. P. Weiß geht gründlich vor, und das thut eben noth; er geht den letzten Wurzeln, ja Würzelchen des Giftbaumes, als welcher die heutigen socialen Misstände immer allgemeiner anerkannt werden, nach und legt sie bloß. Auch das statistische Material vernachlässigt er nicht, aber es bildet bei ihm nicht die Hauptsache. ‚Die Nationalökonomie', sagt er vielmehr mit vollem Rechte, ‚ist oft eine trostlose Sandwüste, in der man tagelang durch dürres Gestrüpp von angeblichen Gesetzen und Formeln und durch unermesslichen Ziffernsand waten muss, ohne einmal die Oase eines wahrhaft socialen Gedankens zu finden' (S. 2). Ihm bilden diese socialen Gedanken eben die Hauptsache. Die letzten Wurzeln liegen im Abfall der Wissenschaft von Gott und der geoffenbarten Religion, der zu grundfalschen Anschauungen über Recht, Sittlichkeit, Staat, Gesellschaft, natürliche Beschaffenheit des Menschen usw. führt. Auch die deutsche Leserwelt stellt sich ein vortreffliches Zeugnis damit aus, dass das gelehrte Werk nunmehr bereits zum dritten Male erscheinen kann. Es will uns vorkommen, als ob der Leser manchmal von der überwältigenden Gelehrsamkeit des Werkes sich mehr erdrückt als durchleuchtet fühlen wird. Für Anfänger ist das Werk nicht berechnet; umsomehr befriedigt es jene, die durch gute Vorstudien in den Stand gesetzt sind, dem Verf. auf seinen Wanderungen durch die verschiedensten Wissensgebiete zu folgen. Generationen hat es gebraucht, damit die Früchte des Liberalismus — mit diesem Sammelnamen bezeichnet man wohl am genauesten die Masse der Irrthümer, welche P. Weiß in seinem Werke bekämpft — ganz ausreiften. Nun-

mehr sind sie wirklich ausgereift. Es dürfte wohl auch Generationen brauchen, bis der Baum, der sie getragen, mit allen seinen Wurzeln ausgerottet ist. Aber auch noch über diese künftigen Generationen hinaus wird das Werk Wert behalten, als Denkmal des ernstesten Fleißes, mit dem die Katholiken die Feinde des katholischen Glaubens im neunzehnten Jahrhundert bekämpft haben, bis sie dieselben endlich besiegten.

Diese dritte Auflage ist wiederum, man kann sagen, von neuem gearbeitet. Hierin thut der Verf. fast mehr, als uns lieb und dem Werke, wie uns scheint, nützlich ist. Mehrere Stellen der zweiten Auflage hatte ich mir besonders angemerkt, um sie gelegentlich zu verwerten; in der dritten Auflage finde ich sie kaum mehr oder doch nur dem Sinne nach wieder; dass der Ausdruck in der neuen Auflage besser und prägnanter geworden ist, möchte ich nicht immer behaupten. Der Verwendbarkeit des Werkes — es ist aber, um das noch einmal zu sagen, eine Fundgrube des reichsten und gründlichsten Wissens, thut die häufige Veränderung desselben wohl Eintrag.

2. Die ‚Wanderungen durch die Gesellschaftspolitik. Von Dr. Alfred Ebenhoch, österr. Reichsrathsabgeordneter. Linz a. D. 1896. Ebenhöch. 279 S.' bieten in Wirklichkeit das, was der Titel besagt; sie bilden nicht eine systematisch geordnete Gesellschaftslehre, sondern eben Wanderungen durch dieses Gebiet. Wie aber ungezwungene Streifzüge durch die eine Fülle des Sehenswerten bietende Natur ihre besonderen Reize haben, so auch diese ungezwungenen Spaziergänge auf dem Gebiete der Gesellschaftswissenschaft. Der Leser stellt sie mit dem Verf. umso lieber an, als er an diesem einen ebenso sachkundigen als angenehm unterhaltenden Führer hat. Sehr wohlthuend wirkt auch der kindlich-gläubige Sinn, mit dem der Verf. alles beurtheilt, was ihm auf seinen Wegen begegnet. Er bespricht vieles, was sich auf die Agrar-, die Handwerker- und Arbeiterfrage, sowie auf den Handelsstand bezieht, unterhält den Leser über die Malthus'sche Bevölkerungs-, wie über das Ricardo-Lassalle'sche sog. eherne Lohngesetz, über die Leibeigenschaft wie über das Zunftwesen der früheren Jahrhunderte, über den natürlichen Reichthum Österreichs wie über die heutige Agrarverschuldung, über die Ausbreitung der Socialdemokratie in Österreich und die von dieser zumeist unterstützten Streikbewegung wie über die Arbeiterversicherung und den Arbeiterschutz usw. Überall bringt er, wie wir es auch sonst von ihm gewohnt sind, reiche statistische Daten, für welche ihm viele, denen größere statistische Werke weniger zugänglich sind, besonders dankbar sein werden. Mit welchen Gesinnungen er diese Wanderungen anstellt, legt er dem Leser gleich zu Anfang dar, wo er von Gott als dem ‚Ursprung und Ende' wie jedes Einzelmenschen so auch der menschlichen Gesellschaft handelt. Besonders in diesen ersten Abschnitten erhebt sich die Darstellung manchmal zu dichterischem Fluge. Leider gibt es heut-

zutage wenige Juristen, die sich unumwunden für die Existenz natürlicher Rechte aussprechen; umsomehr Anerkennung verdient der Verf., da er S. 36 ff. den Pseudo-Menschenrechten, welche die Grundlage des Liberalismus bilden, die wirklichen natürlichen Menschenrechte entgegenstellt. Die Meinung aber, dass diese ‚auf das Recht auf das Leben, beziehungsweise auf das Recht auf Erziehung und Arbeit' sich zurückführen lassen, scheint uns doch verfänglich. Von einem natürlichen Rechte auf Erziehung sowohl als auf Arbeit kann zudem nur in einem sehr beschränkten Sinne die Rede sein.

3. Der durch mehrere socialpolitische Schriften bestens bekannte Dr. Carl Eberle zu Flums, Kt. St. Gallen, hat die katholische Literatur in der jüngsten Zeit mit einem Buche bereichert, wie bis jetzt noch keines bekannt geworden ist: Grundzüge der Sociologie zur Einführung in die sociale Frage und als Grundlage für socialwissenschaftliche Vorträge. 1896. Selbstverlag des Verfassers. V u. 264 S. Sie dienen dem Verf. als Handbuch für die Vorlesungen über die Gesellschaftswissenschaft, mit deren Abhaltung er vom Bischofe von Chur im bischöflichen Seminar dortselbst betraut ist. Das Buch zerfällt in zwei Theile, einen allgemeinen und einen besonderen. Im ersten Theile finden sich die verschiedenen Systeme zur Lösung der heutigen socialen Frage besprochen, an erster Stelle ‚Das christlich-sociale System', dann ‚Der Capitalismus, der Communismus, Socialismus und Staatssocialismus'. Der besondere Theil behandelt ‚Die Agrarfrage, die Arbeiterfrage, die Handwerkerfrage und die Handelsstandfrage'. In der Einleitung sowie bei der Besprechung des christlich-socialen Systems wird der Leser mit den nothwendigen Grundbegriffen der Volkswirtschaftslehre bekannt gemacht. Wenn man auch an manchen Stellen etwas mehr Vertiefung wünschen möchte, so glauben wir doch, dass das Buch vielen willkommen sein und die besten Dienste leisten wird. Der Verf. nimmt, wie es ganz natürlich ist, besondere Rücksicht auf die Schweiz, gibt Auskunft über die dort bestehenden Parteien und theilt vielfach deren Programme mit. Diese eingehenden Mittheilungen werden das Buch manchen auch nicht der Schweiz angehörenden Lesern nur noch willkommener machen.

Nur einige wenige Bemerkungen seien mir an dieser Stelle gestattet. Gegen das Wort Sociologie lassen sich wohl einige nicht ganz ungegründete sprachliche Bedenken erheben. Warum auch das Fremdwort, da der deutsche Ausdruck Gesellschaftslehre oder Gesellschaftswissenschaft genau dasselbe sagt? Wie einige andere, so wird auch der Begriff des ‚Staatssocialismus' (S. 200 ff.) nicht consequent genug festgehalten und durchgeführt. Man versteht nicht, warum in der ‚Geschichte' des Staatssocialismus vor allem von den sog. Eisenachern, die im Grunde genommen doch nur spottweise Staatssocialisten genannt

werden, die Rede ist. Vielmehr hätte hier Rodbertus und Rudolf Meyer eingehendere Erwähnung verdient. Dass aus natürlichen mit Nothwendigkeit wirkenden Ursachen der Privatbesitz erst ‚im Laufe der Zeit' eintrat (S. 126), ist wenigstens unklar und missverständlich. Einen gewissen Privatbesitz hätte es wohl selbst in statu naturae a Deo elevatae geben müssen; der Sündenfall der ersten Menschen machte ihn sofort durchaus nothwendig. Zu den Socialisten rechnet der Verf. auch Charles Fourier (1772—1838); derselbe dürfte richtiger zu den Communisten gezählt werden.

4. Ein ausgezeichnetes Werk über die Gesellschafts- und Wirtschaftslehre kommt uns aus Frankreich zu: *Cours d'économie sociale.* Par le R. P. *Ch. Antoine S. J.* professeur de théologie morale et d'économie sociale. (Paris, Guillaumin & Co. 1896. X et 658 p.) In der Vorrede sagt der Verf., dass sein Werk ein Lehrbuch sein solle, hervorgegangen aus Vorlesungen, die er seit mehreren Jahren jungen Studierenden gehalten habe. In der Einleitung (S. 1—23) bespricht er die Definition, den Charakter der Social-Ökonomie und die bei der wissenschaftlichen Behandlung derselben anzuwendenden Methode. Hier bemerkt er richtig, dass die politische Ökonomie, wenn auch nicht ein Theil der Moralwissenschaft, so doch keineswegs von ihr unabhängig sei. Was die Methode betrifft, so will er nicht die aprioristische Deduction allein, noch allein die Erfahrung und Geschichte, sondern, wie es bei anderen Wissenschaften auch zu geschehen hat, beide zugleich zur Anwendung gebracht wissen. Das Werk zerfällt dann weiter in zwei Theile; der erstere enthält die Gesellschafts-, der zweite die Wirtschaftslehre. Dem Verf. steht ein ausgedehntes und zugleich gründliches Wissen zu Gebote. Mit einer sehr umfassenden Sach- und Literaturkenntnis verbindet er die Überlegenheit eines logisch geschulten Denkers. Auch die deutsche Literatur beherrscht er in oft überraschender Weise, da er nicht nur mit den größeren Werken unserer nationalökonomischen Celebritäten, sondern auch mit den Artikeln unserer Zeitschriften sich vertraut zeigt. Es wird kaum eine Frage von Wichtigkeit geben, die sich nicht besprochen fände. Beispielsweise seien erwähnt: Grenzwerttheorie, Marx'sche Werttheorie, Wesen des Capitals, Familien- und Personallohn, Populationstheorien usw. Die knappe Behandlung ermöglicht das Zusammendrängen des Stoffes auf den beschränkten Raum. Bemerkenswert ist vor allem noch die Stellung, welche der Verf. in der Controverse einnimmt, welche die Katholiken Frankreichs und Belgiens in zwei Lager, die beiden sog. Schulen von Lüttich und Angers, getrennt hält. Er stellt sich ganz auf den Boden der Lütticher Schule; sein Werk wird hoffentlich dazu beitragen, dieser einzig richtigen Anschauung in den genannten Ländern zum Siege zu verhelfen. Das Werk bildet eine wirkliche Bereicherung unserer katholischen Literatur

über die Nationalökonomie und die sociale Frage. Wir dürfen ihm ohne Bedenken einen Platz neben den hervorragendsten Erscheinungen auf diesem Gebiete anweisen.

5. Ganz auf dem Boden der christlichen Weltanschauung und des christlichen Sittengesetzes ruhen auch die ‚Grundsätze der Volkswirtschaftslehre'. Von Charles S. Devas, Examinator der polit. Ökonomie an der königlichen Universität von Irland usw. Übersetzt und bearbeitet von Dr. Walter Kämpfe, Mitglied der Société internationale d'Économie sociale in Paris. Freiburg, Herder. 1896. XIII u. 521 S. Inhaltlich deckt sich dieses Werk zum guten Theile mit dem Werke Antoines, doch berücksichtigt Antoine weit mehr als Devas-Kämpfe die Gesellschaftslehre, während die wirtschaftlichen Probleme bei diesen sich ausführlicher behandelt finden und auch in ausgiebigerem Maße die Erfahrung, Statistik und Geschichte zur Geltung gelangen. Der Standpunkt, den D.-K. einnehmen, ist trotz der Übereinstimmung in den christlichen Grundwahrheiten, im einzelnen viel verschieden von dem Antoines. K. spricht sich am Schlusse des Abschnittes über die Geschichte der ökonomischen Wissenschaft für die Methode Le Plays aus, welche A. als lückenhaft und einseitig hinstellt. Während A. sich voll und ganz auf den Boden der Lütticher Schule stellt, neigen D.-K. vielmehr zu den Anschauungen der Schule von Angers. Ganz richtig bemerkt K., dass das Urtheil der katholischen Gelehrten über den wünschenswerten Grad der wirtschaftlichen Freiheit und der staatlichen Beschränkung derselben wie ‚nach der individuellen Veranlagung, so auch nach den Verhältnissen, aus denen die einzelnen Gelehrten hervorgegangen sind und unter welchen sie sich entwickelt haben' (S. 493), sich verschieden gestalten wird. Es macht den Eindruck, dass eben viele der französischen Ökonomisten, weil sie von den jetzigen Machthabern Frankreichs im Falle eines Eingreifens in die wirtschaftliche Thätigkeit wenig Ersprießliches zu erwarten haben, sich zu der Ansicht hindrängen lassen, es sei principiell nicht Sache des Staates, über den Rechtsschutz hinaus in die wirtschaftliche Thätigkeit seiner Unterthanen ordnend und regelnd einzugreifen. Aufgabe der katholischen Gelehrten ist es, auf die Höhe der allgemeineren Principien sich zu erheben und von diesen aus jenes Maß wirtschaftlicher Freiheit und staatlicher Regelung zu bestimmen, deren die Menschen, wie sie nun einmal durchschnittlich sind, bedürfen.

Jos. Biederlack S. J.

Im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 719—721 wurde einer Broschüre G. v. Belows gedacht: Das Duell und der germanische Ehrbegriff. Kassel 1896. Der Verfasser erbringt darin gegenüber einem fast allgemein herrschenden Irrthum den Beweis, dass das moderne

Duell mit dem deutschen Mittelalter nichts zu schaffen hat, ferner dass es nicht deutschen, sondern romanischen Ursprungs ist. Nicht lange nach dieser Schrift erschien eine zweite, in welcher v. Below zeigt, wie **Das Duell in Deutschland** eingedrungen ist (Kassel, Max Brunnemann. 78 S.). Der Verfasser bemerkt in der Einleitung, dass es eine Reihe tüchtiger Arbeiten gebe, welche die Duelltheorie widerlegen, während ihre Vertheidiger über gewisse Phrasen nicht hinauskommen. Zu den Apologeten der beklagenswerten Unsitte gehört der Herausgeber der ‚Akademischen Revue‘, P. v. Salvisberg, dessen Ausführungen über diesen Gegenstand v. Below in der ‚Akademischen Rundschau‘ 1896 Nr. XIII. gebürend berücksichtigt hat. Kein Wunder, dass die Rechtfertigungsversuche so kläglich ausfallen. Die Sache selbst ist so ungereimt und widernatürlich, dass das Festhalten an diesem Unfug nur durch Scheingründe irgendwie plausibel gemacht werden kann.

Weil das Duell aus romanischen Ländern nach Deutschland eingeschleppt worden ist, und weil Deutschland in dieser Hinsicht unausgesetzt bis auf die neueste Zeit namentlich von Frankreich beeinflusst wird, so schickt der Verfasser einen kurzen Überblick über die Geschichte des Duellwesens in Frankreich voraus.

Die Franzosen haben das Duell unter den letzten Valois gelernt. Unter Heinrich III. (1574—1589) wurde der Zweikampf ein epidemischer Wahn. v. Below vergleicht ihn mit dem Hexenwahn. Nur deshalb werde das Vorurtheil betreffs des Duells nicht als Wahngebilde erkannt, weil es bis in die Gegenwart hereinreiche. Heinrich IV. von Frankreich ist infolge der sich häufenden Morde gegen das Duellwesen scharf eingeschritten. Unter dem Schwächling Ludwig XIII. war der kraftvolle Minister Richelieu ein Damm gegen den Duellwahn. Während der Minderjährigkeit Ludwigs XIV. sollen im Laufe von acht Jahren mehr als 4000 Mitglieder des Adels durch das Duell gefallen sein. Ludwig XIV. war persönlich ein Gegner des Duells. Da sollte man begreifen, ‚dass, wenn ein so von Grund aus vornehmer Herrscher wie Ludwig XIV. das Duell streng verboten hat, es gewiss nicht gegen die Vornehmheit verstoßen wird, das Duellwesen energisch zu missbilligen.‘ ‚Das Duell ist der Kampf der Salonhelden. Man kann sehr tapfer sein und sich nicht duellieren, und man kann ein erbärmlicher Feigling sein und sich duellieren‘.

Die Revolution hat die zierlichen, aber muth- und kraftlosen Duellanten der höheren Kreise hinweggefegt, das Duell selbst indes nicht beseitigt. Das Volk wollte frei sein, auch die ungehemmte Freiheit des Lasters genießen. Es beanspruchte daher die Duellpraxis, welche bisher als ein Vorrecht der höheren Classen gegolten hatte, nun für sich. Die revolutionäre Regierung, selbst eine Schöpfung der Leidenschaft, musste mit den Leidenschaften der rasenden Menge rechnen, und leistete dem

Duell nicht bloß mächtigen Vorschub, sondern machte es straflos. Napoleon I. war dem Duell abgeneigt. Er hat es bezeichnet als eine Frucht des ‚falschen Ehrgefühls, welches das dem Vaterlande angehörende Leben einer elenden Privatsache opfert‘. Aber auf die Gesetzgebung wirkte er nicht ein. Er wusste, dass es sich um eine Liebhaberei der Franzosen handelte, die sie nur schwer aufgeben würden. War es auch eine grausame Liebhaberei, so ließ er seine Franzosen doch gewähren; denn ihm lag weniger an dem Wohle der Nation als an seinem eigenen Interesse.

Die Errungenschaft der Revolution, die Nationalisierung des Duells, blieb, als die Bourbonen auf den französischen Thron zurückkehrten. Die Duellwuth hatte sogar das schwache Geschlecht befallen; es kämpften nun auch Frauen mit Pistole und Degen. Gegenwärtig ist man in Frankreich zur Einsicht gelangt, dass der Verlust vieler Menschenleben immerhin eine bedauerliche Sache sei. Man hat deshalb die Komödie der Scheinduelle eingeführt.

Für die Deutschen ist die verkommene französische Gesellschaft unter Heinrich III. die Lehrmeisterin des Duells geworden. Wälsche Scharen, die während des dreißigjährigen Krieges und während der Reunionskriege Deutschland verwüsten halfen, trugen zur weiteren Verbreitung des Duells in Deutschland bei. Der Leipziger Jurist Berlich sagt unmittelbar vor Ausbruch des dreißigjährigen Krieges: ‚Bei größeren Festlichkeiten (zB. bei einer Hochzeit) laufen von überallher Adelige, Verschwender und andere Herumtreiber, die von fremdem Brote leben, und die Krippen anderer aufsuchen, ohne Einladung herbei, erregen Streit, werfen den Zankapfel in die Mitte und provocieren zu Kämpfen und Duellen‘.

Der älteste bekannte Fall eines Duells unter dem brandenburgischen Landadel ist folgender: Im Jahre 1646 wurde ein böhmischer Rittmeister, der im Havellande lebte und mit einer eingebornen Adeligen verheiratet war, von Matthias Ludolf v. Bredow im Duell erstochen. Als Ursache geben die Acten an, dass Herr v. Bredow den Kettenhund des böhmischen Rittmeisters geschlagen hatte. ‚Dieser Kettenhund steht an der Spitze der ritterlichen Duellgeschichte in der Kurmark Brandenburg‘. v. Below fügt bei: ‚Der Fall mit dem Kettenhund muss leider auch als typisch für die weitere Entwicklung des Duells in Preußen und in dem jetzt unter Preußens Führung geeinten Deutschland angesehen werden. Der Student, der eine Beleidigung seines Hundes oder einen im Rausche beigebrachten Bierflecken oder einen, wie er meint, länger als eine Minute auf ihn gehefteten Blick mit „Blut abzuwaschen“ für nothwendig hält, ist ja keine Seltenheit. Und werden solche Anschauungen nur in studentischen Kreisen vertreten? Ein Philosoph, Professor an einer der angesehensten Hochschulen des Deutschen

Reiches, stellt in seinem „System der Ethik" zur Rechtfertigung des Duells unter anderm auch folgenden Satz auf: „Ein bloßer Blick kann das tödtlichste Gift enthalten" .. Gewiss kann er das. Die Frage ist nur ob meine Ehre auf so schwachen Füßen steht, dass sie durch einen bloßen Blick . . schon ins Wanken geräth'.

Die Witwe des böhmischen Rittmeisters hat übrigens geklagt, und v. Bredow ist nach Spandau abgeliefert worden. Im allgemeinen trifft es zu: das Duell ist in Deutschland, sobald es auftauchte, auch bestraft worden. Zu den ersten deutschen Duellverboten gehört ein Edict des Kaisers Matthias vom Jahre 1617. Darin wird berichtet, dass adelige und andere Personen ,verbotene kämpfe, duell und balgereien anstellen, als wann sie über ihre oft von geringer ursache herrührende händel keine oberkeit erkenneten'. Der Kaiser fährt fort: ,Durch die Duelle wird das ziel und ende der ritterlichen und adeligen Tugenden, auch alten deutschen redlichkeit, welche in diesen excessen gar nicht, sondern in der erbarkeit und erlaubten tapferkeit bestehet, die wir auch viel mehr in solchem gebürlichem stande fortzupflanzen als zu sperren bedacht sein, mit nichten erhalten ja nichts mehrers als noch mehrere mordthaten verursachet'. Das Duell ist dem Kaiser ,ein ganz unzeitiges, unrechtmässiges, vermessenes, blutiges selbgericht und eigenwilliger austrag'. Ein Edict für das Herzogthum Jülich-Berg sagt: ,Während der Beleidigte sich bei der ordentlichen Obrigkeit angeben und den rechtlichen Ausspruch abwarten soll, finden sich dennoch unruhige, friedhässige und muthwillige Leute, welche allenthalben, wohin sie kommen, und bei Gastmalen, Spielen und andern freundlichen Zusammenkünften oder sonst allerhand unverantwortliche Thathandlungen mit Worten und Werken anzurichten, zu schlagen und zu fechten Ursache suchen und die ganze Gesellschaft mit ihrem Gezänk, Hader und Ausfordern ärgern und beunruhigen'; es werden daher ,alle eigenthätige Ein- und Überfälle, Rumor und Raufhändel, Balgereien, Schlägereien, Duelle' bei Leibes- und Lebensstrafe verboten.

Die Strafen gegen Zuwiderhandelnde waren scharf. Ein Edict des Fürstbisthums Münster vom Jahre 1685 bestimmt, dass der Herausforderer sowohl wie derjenige, welcher sich zum Zweikampf stellt, sammt den Secundanten, ihre Würden und Ämter auf immer verwirkt haben sollen, selbst wenn gar keine Verwundung vorgekommen wäre. Ähnlich das eben erwähnte Edict für Jülich-Berg. Ein brandenburgisches Edict von 1688 droht mit Hinrichtung auch für den Fall, dass das Duell nicht tödtlich ist. Eine Milderung trat durch das Edict König Friedrich Wilhelms I. ein, welcher die Todesstrafe nur bei tödtlichem Ausgang des Zweikampfes verhängte. König Friedrich II. verfügte im Jahre 1780, dass Ärzte welche bei Ausübung ihrer Praxis von

einem Duell Kenntnis erhielten, der Obrigkeit davon Anzeige machen müssten. Friedrich II. hat seinen Standpunkt genügend gekennzeichnet durch die Ausdrücke, deren er sich bedient, wenn er vom Duell spricht: fausses opinions, point d'honneur mal entendu, cette mode barbare, ce point d'honneur mal placé, qui a coûté la vie à tant d'honnêtes gens, de la part desquels la patrie pouvait s'attendre aux plus grands services. Er redet von cette espèce de meurtriers.

Im dritten Capitel handelt v. Below von dem Duell in Deutschland während des 19. Jahrhunderts. Zunächst beschäftigt ihn das Studentenduell. Nach seiner Schätzung beträgt die Zahl der Studenten, welche sich duellieren, allerhöchstens 15% der ganzen Studentenschaft. ‚Und zwar ist dies derjenige Theil, der als der vorzugsweise nicht studierende angesehen werden kann'. Es wäre doch sonderbar, wenn gerade dieser kleine Bruchtheil den einzig richtigen Begriff von studentischer ‚Ehre' haben sollte.

Seltener, aber gefährlicher sind die Duelle der Officiere. Das preußische Officiercorps genießt in dieser Beziehung einen guten Ruf. Es gibt Regimenter, in denen Jahrzehnte hindurch kein Duell stattgefunden hat. Den Duellzwang empfindet man im allgemeinen als lästige Fessel. Aber man hegt die Anschauung, dass es in manchen Fällen keinen andern Ausweg gebe als das Duell. Die größte Schwierigkeit liegt offenbar darin, dass der mit den Gesetzen in schreiendem Widerspruch stehende unsittliche Grundsatz gilt, derjenige, welcher sich nicht duelliert, müsse aus der Armee ausgestoßen werden. v. Below ist außer Stande, mit Bestimmtheit anzugeben, wann diese Ansicht das erste Mal in Deutschland auftritt; wie das Duell selbst, so geht auch sie auf französischen Einfluss zurück. Dass sich ein Ausweis nicht erbringen lässt über die Zahl derjenigen Officiere, welche im Grunde den Duellstandpunkt nicht theilen, sondern verwerfen, ist wegen der Schwierigkeit der freien Meinungsäußerung hinreichend erklärlich. Aber ‚ein verhängnisvoller Irrthum ist es, wenn man heut so oft ohne weiteres behauptet, das Duell beruhe auf einem Standesvorurtheil. In Deutschland ist das Duell ganz überwiegend eine staatlich erzwungene Einrichtung'. Die bestehenden sog. Ehrengerichte können nicht helfen; denn sie stehen vielfach unter dem Bann des Duellwahnes und zwingen häufig wenigstens indirect zum Duell.

Der Terrorismus des Duellzwanges wird dadurch noch erheblich gesteigert, dass die Duellwaffe in den militärischen Kreisen Preußens fast nur die Pistole ist, d. h. die ungerechteste und verderblichste Waffe zugleich.

Außer von Studenten und Officieren wird auch von dem Adel behauptet, dass er dem Duell ergeben sei. Aber es ist unrichtig, wenn man

diese Behauptung auf den gesammten deutschen Adel ausdehnen wollte, als trete derselbe geschlossen für das Duellprincip ein. Ein deutscher Edelmann hat im Deutschen Adelsblatt das Wort gesprochen: ‚Nicht die wahren, sondern die dunkeln Ehrenmänner haben ein Interesse an der Aufrechterhaltung der Duellpraxis'. ‚Derjenige Theil des Adels, welcher auf Abschaffung des Duells dringt, ist zugleich derjenige, welcher sich der Pflichten, welche der Adel hat, in besonderem Maße bewusst ist, und auch in andern Beziehungen für eine, im edlen Sinne des Wortes hohe Stellung des Adels eintritt', sagt v. Below.

Im letzten Capitel fordert der Verfasser die Beseitigung des Duells. Unmöglich ist die Abschaffung des Wahnes keineswegs. England ist hierfür ein lehrreiches Muster. Zudem ist in Deutschland das Duellinteresse nicht derartig fest gewurzelt, dass seine Austilgung allzu schwer erscheinen dürfte. ‚Es bedarf nur eines Federstrichs, eines Federstrichs von der Hand des deutschen Bundesfeldherrn'. — Wenn die Strafen, welche gegenwärtig denjenigen treffen, welcher das Duell verweigert, auf alle übertragen würden, die sich künftig duellieren, im selben Augenblick wären die meisten Anhänger des Duellprincips bekehrt. Denn es ist in der ganzen Frage immer wieder zu betonen, dass das Haupthindernis für die Beseitigung des Duells der Druck ist, den der Staat durch seine inconsequente, dem Duell günstige Gesetzgebung auf die Gemüther ausübt. Oder was gibt es Inconsequenteres als eine Gesetzgebung, welche eine Handlung bestraft, zugleich aber auch die Unterlassung derselben Handlung? Die Strafe hat lediglich dort einzutreten, wo eine wahrhaft strafbare Handlung vorliegt. Eine solche ist das Duell. Damit man sich in den weitesten Kreisen von dieser Wahrheit überzeuge, wäre es dringend geboten, dass die Presse gegen das lang gehegte Vorurtheil mit gediegenen Arbeiten zu Felde ziehe. v. Below hat es gethan und wird vermuthlich die Duelliteratur noch ferner mit wertvollen Beiträgen bereichern. v. Below erörtert den Gegenstand vornehmlich vom historischen Standpunkt, der vollkommen berechtigt ist und zur allseitigen Erledigung der Schwierigkeit die eingehendste Berücksichtigung verdient. Die innere Ungereimtheit des Duells wird dabei zumeist vorausgesetzt. Es ist ja auch ganz in der Ordnung, eine Narrheit als das zu bezeichnen, was sie ist, nämlich als Narrheit. Aber es ist nun einmal Thatsache, dass die Vertreter des Duellstandpunkts allerlei Scheingründe vorzubringen wissen, deren Hohlheit zu würdigen sie selber und andere nicht in der Lage sind. v. Below hat wohl am Schluss seiner trefflichen Schrift einige Andeutungen über die innere Ungereimtheit des Duells gegeben. Doch könnte dieser Punkt mehr vertieft werden. Der eigentliche Grund, weshalb das Duell in letzter Linie unerlaubt ist, gehört dem Naturrecht an. Es ist naturwidrig, einen Schimpf durch eine Maßregel sühnen zu wollen, die den Schimpf nicht nur nicht tilgt,

sondern zu dem Schimpf möglicherweise noch den Verlust jenes Gutes herbeiführt, welches die erste Voraussetzung für alle natürlichen und übernatürlichen Güter des Menschen ist, den Verlust des Lebens, oder doch wenigstens eine beträchtliche Störung und Schädigung der Lebensfunctionen. Da gegen eine solche Beweisführung von Duellanten nur eingewendet werden kann, dass unter Umständen die ‚Ehre' ein kostbareres Gut sei als das Leben, so wäre an der Hand einer gesunden Ethik zu zeigen, dass das, was nach dieser Auffassung Ehre heißt, ein Phantom ist, welches seine unberechtigte Herrschaft den traurigsten geschichtlichen Vorgängen verdankt, wie v. Below gründlich nachgewiesen hat.

Der Nachtrag S. 77 f. enthält eine bündige, sehr sachgemäße Abfertigung der Duellapologie des Generals v. Boguslawski (Berlin 1896).

Die sittliche Verkehrtheit des Duellwahns ist vortrefflich gezeichnet in den ‚Lappalien' von Luis Coloma S. J. (autorisierte Übersetzung aus dem Spanischen von Ernst Berg. Berlin 1896) S. 139:

‚Man hat gesagt, dass die Scheinheiligkeit ein Tribut ist, den das Laster der Tugend zollt. Ebenso ist das falsche Ehrgefühl ein Tribut, den die Schurken den anständigen Leuten, den Vertretern der wahren Ehre, zollen. Diese ist eine menschliche Tochter der göttlichen Moral des Evangeliums, jene eine conventionelle Theorie, die auf der künstlich zurechtgemachten Moral schlechter und thörichter Menschenkinder beruht; diese schützt wie ein glänzender, undurchdringlicher Stahlpanzer die Reinheit der Seele und des Gewissens, jene will mit der Rüstung eines Bayard das große Narrenhaus vertheidigen, das mit allem Elende der Welt und mit allen menschlichen Lächerlichkeiten ausgerüstet ist. Wenn man zugibt, wie heute vielfach behauptet wird, dass die Ehre niemals verloren gehen kann, so darf man sich nicht wundern, wenn eines Tages der Lügner sich in seiner Ehre gekränkt fühlt, weil man ihm eine Lüge nachweist, oder dass der Dieb von dem Genugthuung fordert, der ihn auf frischer That ertappt, oder dass der überführte Verbrecher den Richter auf das Feld der Ehre fordert, der ihn verurtheilt hat. Wenn die Auffassung besteht, dass das Blut welches das Gewissen befleckt, die Ehre von jedem Flecken rein wäscht, so darf man nicht überrascht sein, wenn man auch Leute Ehrenhändel ausfechten sieht, die von Aeakos, Minos und Radamanthys sicher nicht freigesprochen würden und die es nur einer Lücke im Strafgesetzbuch verdanken, dass sie keine andere Kette tragen, als die, welche ihre Uhr in der Westentasche festhält'.

Emil Michael S. J.

Bemerkungen zu den Homilien des hl. Chrysostomus.

1) Als Nachtrag zu den Werken des hl. Chrysostomus bringt Migne PG 64,417 eine Homilie De sancta Pentecoste, welche in des Cardinals Angelo Mai Spicilegium Romanum IV, LXVII abgedruckt ist. Die-

selbe beginnt mit den Worten ‚Ἡ τὰς γλώσσας σήμερον‘ und ist identisch mit der in der Migne-Ausgabe PG 52,794 enthaltenen Homilie In sanctam Pentecosten ‚Τὰς γλώσσας σήμερον‘. Bezüglich der Echtheit derselben spricht sich Savile nicht aus; Montfaucon und mit ihm Fabricius-Harles Biblioth. gr. 8, 523 verweisen sie wegen der Ungelenkigkeit ihrer Diction unter die Classe der Spuria, ein Urtheil, gegen welches kaum ein triftiger Grund vorgebracht werden kann. Den einen oder anderen Gedanken dieser Homilie findet der Leser in der 4. Hom. zur Apostelgeschichte 60, 32 ff. und in der 1. und 2. Pfingsthomilie von Chrysostomus 50, 466 und 472.

2) Die von Professor Matthäi in Moskau 1776 ans Licht gezogene Homilie In decem millia talenta et centum denarios et de oblivione injuriarum steht bei Migne ebenfalls im Supplement zu den Werken des Chrysostomus PG 64, 443. Dieselbe ist, abgesehen vom kurzen einleitenden Satze, nichts anderes als die wörtliche Wiedergabe des moralischen Epiloges aus der 27. Homilie der Genesiserklärung von Chrysostomus 53, 264 ff. bis zum Ende.

3) Die Homilie De adoratione crucis (Migne PG 52, 819) wird von bedeutendern Chrysostomus-Editoren als unecht erklärt mit Ausnahme von Savile, der sie unter die zweifelhaften Werke des Kirchenlehrers rechnet. Montfaucon gibt für die Unechtheit derselben zwei Gründe an, nämlich die Häufung zusammengesetzter Epitheta und die des Goldmundes nicht würdige Diction. Der erste Grund ist bezüglich der Einleitung zutreffend; bezüglich des zweiten Grundes ist zu bemerken, dass ein Großtheil der Predigt Excerpte aus der 54. und 55. Homilie zum Matthäus-Evangelium bietet. Es ist:

Hom. de ador. crucis		*Hom. 55 in Matth. (t. 58)*
820 c. m. — 820 pr. f.	=	555 pr. f., 556 pr. f. und 557 init.
		Hom. 54 in Matth.
821 pr. f.	=	551 init. — 551 c. m.
822 a. m. — 822 p. m.	=	551 c. m. und 552 init., 552 c. m.

Desgleichen ist ein beträchtlicher Theil der Seite 821 und 822 frei nach den Matthäus-Homilien 551, 552, 556, 557 und 558 bearbeitet; zu Seite 823 vgl. 57, 459 und 462, sowie 58, 824.

Der Schluss der Homilie bietet eine schöne Apostrophe an das Kreuz und den Gekreuzigten: ‚Deshalb preise ich das Geheimnis der Erlösung, an Langmuth und Geduld so reich, o Heiland! Ich bete an Dein kostbares und lebenspendendes Kreuz, o Herr! Innig umfange ich Deine Qualen, ich küsse die Nägel und begrüße mit Frohlocken die Wundmale Deines Leibes; hochverehrt sei mir das Rohr, die Lanze, der Schwamm! Als ein königlich Diadem setze ich mir die Dornenkrone auf, gleich hellschimmernden Edelsteinen soll mir des Speichels Unflath als Zierde gelten, und als des herrlichsten Schmuckes rühme ich mich der Schläge, so Dir angethan‘.

Im übrigen ist die Homilie als eine Compilation nachchrysostomischer Zeit und daher als unechte Beigabe der Werke des Kirchenlehrers zu betrachten.

4) Die Homilie De confessione crucis steht bei Fronton (1698) 12, 518; Savile 7, 864 reihte sie unter die Zahl der Eklogen ein. Bei Savile ist der Text bedeutend länger als bei Fronton, und fügt dort, wo Fronton die Homilie abschließt, noch einen Excurs über die Würde und Bürde des Priesterthums an. Montfaucon nahm dieselbe in ihrer doppelten Gestalt auf, das erste Mal mit Fronton unmittelbar nach der Homilie De adoratione crucis 3, 825, das zweite Mal mit Savile unter den Eklogen 12, 719, ohne die Identität beider zu beachten; infolgedessen ist sie auch bei Migne zwei Mal abgedruckt 52, 825 und 63, 719.

Der erste Absatz der Homilie De confessione crucis ist eine Abschrift der Einleitung der 88. Matthäus-Homilie; das übrige bis zum Schlusse ist eine Wiedergabe des moralischen Epiloges der 54. Matthäus-Homilie, wie bereits Savile bemerkt hat. Was endlich den Excurs über das Priesterthum betrifft, welchen der Text bei Savile und in Montfaucons Eklogensammlung bietet, so ist auch er nur eine Abschrift aus der 85. beziehungsweise 86. Homilie zum Johannesevangelium (Migne PG 59, 517).

5) Die Protheoria in Psalmos (Migne PG 55, 542), deren erste Hälfte Savile als eine freilich durch Transpositionen entstellte Abschrift aus der 28. Homilie zum Römerbriefe erkannt hat, enthält im zweiten Theile eine schöne Aufforderung zu eifrigem Psalmengesange, worin der aufmerksame Leser alsbald echte Goldkörner der Beredtsamkeit des Chrysostomus vermuthen dürfte. Daher ist es nicht überflüssig zu bemerken, dass auch dieser Theil in den als echt anerkannten Schriften des Kirchenlehrers zerstreut sich vorfindet, und zwar besonders in der Erklärung zum 41. Psalm 55, 131, 133, 134, 141 und 142; ferner in der Erklärung zum 4. Psalm 55, 9, 11 und 12. Die Abhängigkeit des Compilators von dem ihm vorliegenden Originale erstreckt sich sogar auf unbedeutende Gedanken und kurze Sätze, eine Erscheinung, welche auch in der großen Eklogensammlung vielfach wahrzunehmen ist.

Salzburg. S. Haidacher.

Abhandlungen.

Die Kirche und ihre Autorität in den Kämpfen der Gegenwart.

Von Ferd. A. Stentrup S. J.

Jahre sind verflossen, seitdem Cavour, der Vater des modernen Italiens, im Namen des Liberalismus das Wort gesprochen: Freie Kirche im freien Staate. Ganz dazu angethan, die Dienste eines Schlagwortes zu verrichten, erwarb sich dieses Wort viele Anhänger auch in solchen Kreisen, die weit davon entfernt sind, die letzten Ziele des Liberalismus zu billigen. Endgiltig die Fesseln zersprengt zu sehen, in welchen ein System unwürdiger Bevormundung und willkürlicher, oft despotischer Bedrückung durch eine lange, traurige Periode hindurch die Kirche gefangen hielt, wie es dieses Wort verhieß, hatte etwas Verlockendes für sie. Die Freiheit der Kirche von der Staatsgewalt schien ihnen nicht zu theuer erkauft um den Preis der Anerkennung der Unabhängigkeit des Staates von jedem Einflusse der Kirche auf das Gebiet, in dem sich das staatlich-gesellschaftliche Leben bewegt. Dazu erblickten sie in solcher Anerkennung nichts Verdächtiges, indem ja die Kirche, welche ein Reich ist, das nicht von dieser Welt ist, überhaupt mit den Fragen, welche den Staat und sein Leben angehen, nichts zu schaffen habe. Das war der Gedanke, dessen der Liberalismus bedurfte, um hinter ihm, so lange der Boden zu offenem Hervortreten nicht hinreichend vorbereitet war, als einer Maske sich zu verbergen. Er ließ ihn des-

halb durch seine Organe in allen möglichen Variationen breit treten, und leistete ihm in jeder möglichen Weise Vorschub. Und seine Bemühungen waren nicht vergebens. Jene Ansicht griff stets weiter um sich, und nahm die Köpfe mit solcher Zähigkeit ein, dass sie trotz aller eingetretenen Enttäuschungen ihren Platz noch zu behaupten fortfährt.

Der Liberalismus hatte Zeit und Gelegenheit, sich auf dem Gebiete, das er als ausschließliche Domäne des Staates erklärt hatte, zu bewähren. Bis zum Ekel hatte er den Völkern die verführerische Versicherung wiederholt, sie auf den Gipfel materieller und moralischer Wohlfahrt zu erheben. Er hatte ihnen von einer neuen ungeahnten Ära des Völkerglückes vorgegaukelt, die unter seiner Ägide erstehen werde; mit zauberischen Farben vor ihrem Blicke ein Bild des neuen Paradieses entworfen, zu dem er den Schlüssel trage. Er hatte sie hingewiesen auf die Morgenröthe der Aufklärung, der aller Finsternis weichen, auf den goldenen Strahl der Freiheit, die aller Knechtschaft ein Ende machen, und auf das rosige Licht des Glückes, das aller Noth und allem Elende ein Ziel setzen werde, und ihnen zugerufen, alles das warte auf sie, falls sie ihr Los in seine führende Hand legten. Und was wurde aus seinen hochtrabenden Versprechungen?

Kaum dass er, auf den Schultern betrogener Völker emporgetragen, die Zügel der Herrschaft an sich gerissen hatte, begann er das Kesseltreiben wider die Kirche, legte ihren Einfluss auf den Geist und das Herz der Völker lahm, und kettete dafür die Mächte der Tiefe los, und hetzte sie einer Meute blutgieriger Hunde gleich auf sie. Mit dem Zurücktreten der sittlich-geistigen Güter aus dem Leben schwanden naturnothwendig wahre Größe, wahre Freiheit, wahres Glück; indem ja nur jene Güter der Boden sind, auf dem sie gedeihen, und aus dem sie erhaltende und stärkende Nahrung ziehen. Je mehr es ihm gelang, Wurzel im gesellschaftlichen Leben zu fassen, je näher er seinem Zenith kam, desto tiefer sanken die Völker, desto weiter griff die Krankheit um sich, die an ihrem Marke zehrte. Wie ein unabwendbares Verhängnis lastete er unter dem Namen des Staates auf ihnen, und indem er den Staat oder vielmehr sich selbst im Idole des Staates vergöttlichte, legte er sich eine Autorität bei, vor der sich alles stumm zu beugen habe. Sich selbst posaunte er als die Urquelle aller Rechte aus, und machte darum vor keinem Rechte halt, so unbestritten es auch

sein mochte; so oft es seinen Zwecken dienlich war, confiscierte er ohne Scheu alle Rechte der Familie und der Individuen. Was er wollte, das war Gesetz, dem auch die heiligsten natürlichen Freiheiten geopfert werden mussten, und rückhaltsloser Gehorsam entgegengebracht werden musste, wollte man nicht brutalem Zwange verfallen.

Im Namen des volkswirtschaftlichen Aufschwunges belegte er die Güter des Volkes, im Namen der Cultur die Erziehung und den Unterricht mit Beschlag; kurz er spielte sich als den Herrn nicht nur des Besitzes und anderer, mehr oder weniger äußern Güter, sondern selbst des Gewissens und der Seelen aus. Seitdem er regierend geworden, begegnet uns in der sittlichen Ordnung ein beispielloser Libertinismus; in der socialen Ordnung von der einen Seite ein herzloser Capitalismus, der zumeist im Grunde genommen nur ein legaler Diebstahl der Güter des Volkes ist, von der andern Seite ein wahnsinniger Socialismus, der in jedem Besitz Diebstahl sieht; in der politischen Ordnung endlich von der einen Seite eine empörende Willkürherrschaft und ein gewaltthätiger Despotismus, dem alles, was nicht zur Clique gehört, hilflos preisgegeben ist, von der andern Seite ein zügelloser Anarchismus, der den Krieg aller gegen alle permanent macht.

Die Stunde musste kommen, und sie kam wirklich, in der die Völker erwachten, und im Liberalismus den Feind zu erblicken begannen, der ihnen die besten Lebenssäfte aussaugte, und sie als Opfer der infamsten Selbstsucht seiner Adepten an den Rand des Verderbens schleppte. Der Ruf nach einer neuen Ordnung der Dinge, die Brot und Gerechtigkeit und Frieden bringe, ist ein fast allgemeiner geworden. Aber die unselige Anschauung, die vom Liberalismus aufgebracht und gehegt und gepflegt wurde, die Kirche habe mit dem Staate und seinem Leben nichts zu schaffen, will sich noch immer nicht verlieren. Selbst ein Proudhon und ein Mazzini vermochten sie nicht zu theilen. Beide sahen sich vielmehr zu dem Geständnis genöthigt, dass alle Bemühungen die religiöse Frage von der Tagesordnung abzusetzen, resultatslos verlaufen müssen, weil sie den tiefsten Grund aller Fragen bilde, welche die Menschheit außer Athem halten, weil sie in deren Vordergrund stehe und deren eigentlicher Kern sei. Und ist es denn dem Liberalismus wirklich ernst mit ihr?

Warum, frage ich, ist die Politik des Liberalismus nicht etwa nur nebenher, sondern in ihrem innersten Wesen eine kirchen-

feindliche? Wäre das denkbar, wenn nicht die Kirche und deren Bestand mit dem gesellschaftlichen Zustand, den der Liberalismus, vorgeblich zur Beglückung der Menschheit, herbeizuführen bestrebt ist, unvereinbar wäre; und wenn nicht die Kirche in einem zu ihrer Natur gehörigen Verbande mit einem gesellschaftlichen Zustande der Menschen stände, an dem alle Hoffnungen des Liberalismus scheitern müssten? Die gewöhnlichste Logik reicht zur Beantwortung dieser Frage aus. Doch erleichtern wir die Antwort.

In der Kirche und nur in ihr leuchtet die Idee Gottes, des Urhebers und Endzieles aller Dinge in ihrer vollsten Entwicklung, in ihrer lichtvollsten Darstellung, und in ihrer geradezu überwältigenden Kraft. Nur in der Kirche lebt das Sittengesetz in seiner fleckenlosen Reinheit und ungetrübten Klarheit; nur in ihr erhebt es seine Stimme mit einer Entschiedenheit, die keine Deutelei zulässt, und mit einer Autorität, die keinen Widerspruch duldet und bedingungslose Unterwerfung fordert. Nur in ihr wird der Mensch über seine überweltliche Bestimmung und den Weg, den er zu deren Erreichung einzuschlagen hat, mit einer Bestimmtheit unterrichtet, die jeden Zweifel niederschlägt. Wer wird aber nun behaupten, dass es belanglos für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens sei, ob man den Glauben an einen persönlichen Gott, den Schöpfer und absoluten Herrn des Himmels und der Erde aufrecht erhält, oder ihn verwirft und dem Atheismus huldigt; ob man das Sittengesetz als unübersteigliche Schranke für die menschliche Freiheit anerkennt, oder nach Zurückweisung einer heiligen über dem Menschen stehenden und ihn bindenden Autorität den menschlichen Willen für autonom erklärt; ob man des Menschen Bestimmung in Güter verlegt, die über die Sinneswelt erhaben, ihm ein Glück ewiger Dauer und göttlicher Natur versprechen, oder aber in Güter, die nur den sinnlichen Menschen zu locken, nur sinnlicher Begier Befriedigung zu gewähren im Stande sind? Es sind das unversöhnliche Gegensätze, die im gesellschaftlichen Leben ihren Ausdruck finden müssen, und die, weil sie sich formgebend zu ihm verhalten, in ihm ebenso wenig vereinbar sind, als zwei entgegengesetzte Seinsformen in dem nämlichen Dinge vereint sein können. Zwischen ihnen kann nur das Verhältnis der Feindschaft und des Kampfes bestehen; der eine vermag sich nur durch die Verdrängung und Besiegung des andern des gesellschaftlichen Lebens zu bemächtigen. Der Liberalismus aber ist sich der Gegensätzlich-

keit zum Christenthum wohl bewusst. Er kennt sich als eine politische Form, als eine Anwendung des nackten Naturalismus auf das gesellschaftliche Leben, der von keinem persönlichen Gott und von keinem andern Menschen, als dem darwinischen weiß. Und darum gehört es zu seinem Wesen, sich im Kriegszustande gegen die Kirche zu befinden und auf deren Vernichtung hinzuzielen. Weit entfernt davon also, der Ansicht zu sein, dass die Kirche nichts mit dem Staate und dessen Leben zu schaffen habe, ist er vielmehr überzeugt, dass sie als die unsterbliche Bewahrerin des Gottesgedankens, als der unerschütterliche Hort des Sittengesetzes, als das lebensvolle Bild der Autorität Gottes inmitten der Menschheit, als die laute Verkünderin der überweltlichen Bestimmung des Menschen, nicht weniger damit zu schaffen habe, als der Naturalismus, dem er Heeresfolge leistet.

Wenn selbst der Liberalismus durch die That sein eigen Wort Lügen straft, dann ist es umso unbegreiflicher, dass Katholiken noch immer an jener Ansicht festhalten; einer Ansicht, der man nicht beipflichten kann, ohne entweder den elementärsten Begriff von der Kirche oder den Glauben an ihre Göttlichkeit verloren zu haben. Wir erachten deren Widerlegung für unabweislich nothwendig, nicht nur, weil sie in sich ein Irrthum ist, sondern auch weil sie zu Irrthümern führt, die unheilvolle Folgen nach sich ziehen müssten. Gerade in dieser Sache kann der Katholik die volle Kenntnis der Wahrheit nicht missen, wenn er anders in den Kämpfen der Gegenwart, denen er sich nicht entziehen darf, gesetzmäßig streiten, und den Charakter eines echten Katholiken, das ist, eines treuen Sohnes der Kirche wahren will.

Die Kirche ist kein Menschenwerk, sondern sie ist die vom menschgewordenen Gottessohne gestiftete Anstalt, in die er seinen Geist niedergelegt hat, in der und durch die er der Menschheit gegenwärtig bleibt, sein Erlösungswerk fortsetzt, und es der Vollendung entgegenführt. Sie ist keine Gemeinde, zu der sich mehr oder weniger Gleichgesinnte zusammenthun, sondern sie ist ein von Gott gestifteter, mit Macht und Recht ausgerüsteter Organismus, der Träger der lehrenden und heiligenden und regierenden Thätigkeit Christi ist, so dass gottgegebene Autorität, und mithin Autorität, die nur von Gott abhängt, jeder menschlichen Autorität gegenüber aber souverän ist, zu ihrem innersten Wesen gehört. Die Kirche ist folglich das Christenthum selbst in seiner concreten

Gestalt, wie Gott es der Welt gab, in seiner unverwüstlichen Lebenskraft und übermenschlichen Wirksamkeit. Sie muss darum dem betrachtenden Geiste als das Reich des Wehens und Webens innerlicher geistiger Kraft erscheinen, die auf die Erde sich niederlassend deren Antlitz erneuert, indem sie den Menschen entsündigt, ihn in seinem tiefsten Lebensgrund erfasst und auf die Höhe seiner ursprünglichen übernatürlichen Bestimmung zurückführt; und als der Canal, durch den aus ihrem unsichtbaren Haupte das Leben in ihre Glieder sich ergießt und in einem neuen hohen, wahrhaft göttlichen Denken und Sehnen und Lieben sich offenbart. In ihr erblickt das Seelenauge die Sendung Christi, den Namen des Vaters auf Erden zu verherrlichen, fortdauernd sich bethätigen, so dass ihr Leben nur dem Einen gilt, alle Erdenstimmen harmonisch mit der eigenen Stimme, die bis ans Ende der Tage forttönt: ‚Ehre sei Gott, Friede den Menschen‘, zu vereinigen, damit das Reich Gottes auf Erden, dessen glänzendste Darstellung sie selbst ist, wachsend in der Menschheit verwirklicht werde. Weltumfassend strebt darum die Kirche, in der Christus mystischer Weise fortlebt, darnach, alle Gebiete des Lebens zu verklären und zu heiligen; trägt sie die Bestimmung in sich, die Weltkirche zu werden, das heißt, ein einiges geistliches Reich, das alle Menschen und Völker und Staaten umfasst, und die Erfüllung des Wortes ist, das der Vater an seinen menschgewordenen Sohn richtete: ‚Ich werde dir die Völker zur Erbschaft geben, und die Grenzen der Erde zu deinem Besitze‘. Und nun sage man noch, wenn man es kann, die Kirche habe nichts mit dem Staate und dessen Leben zu thun.

Aber wir leugnen ja nicht, wird man uns vielleicht erwidern, dass die Kirche mit ihrem Wirken einen gewissen indirecten Einfluss auf das Staatsleben habe; was wir leugnen, ist das Eine, dass in dem ganzen Gebiete des Staates und des Staatslebens, das wir unter dem Namen des social-polischen Gebietes zusammenfassen, der Kirche ein autoritativer Einfluss zukomme. In diesem Gebiete gibt es nur eine Autorität, die staatliche, die von jeder andern, namentlich der kirchlichen unabhängig ist, und deshalb auch nur einen Gehorsam, den Gehorsam, den die Staatsmitglieder der staatlichen Autorität schulden. Wie die letztere volle Freiheit besitzt, so haben die Staatsglieder jene Freiheit, die durch den besagten Gehorsam nicht beschränkt ist. Wir glauben zwar, dass dieser Einwand in dem Obigen seine Lösung findet, aber weil eine

vollständige Widerlegung desselben uns das Fundament für die wissenschaftliche Sicherstellung unserer Abhandlung gewinnen läſst, ziehen wir eine mehr ins einzelne gehende Untersuchung, besonders der Behauptung vor, auf dem Gesammtgebiete der Politik gebe es nur eine Autorität, die staatliche, die von der kirchlichen ganz unabhängig sei. Wir thun es auf die Gefahr hin, einiges zu wiederholen, das seinen Platz schon in einem frühern Artikel ‚Der Staat und die Kirche‘ fand.

Da Autorität das Recht ist, eine Gesellschaft zu ihrem eigenthümlichen Zwecke hinzuordnen, ist es unverkennbar, daſs kirchliche und staatliche Autorität nicht weniger von einander unterschieden sind, als es der Zweck der Kirche von dem Zwecke des Staates ist. Zwischen diesen Zwecken besteht aber ein nicht zu verwischender, weil wesentlicher Unterschied. Der innere Zweck der Kirche ist die übernatürliche Seligkeit des zukünftigen Lebens, und folglich die Heiligkeit des gegenwärtigen Lebens. Der innere Zweck des Staates hingegen ist das natürliche Glück der Gesellschaft als solcher, und der einzelnen nur, inwiefern sie deren Glieder sind und in dem Gemeinwohl ein Mittel zu ihrem individuellen zeitlichen Glücke besitzen.

Der Unterschied zwischen der kirchlichen und staatlichen Autorität sticht noch mehr hervor, wenn wir sie bezüglich der Würde betrachten, die jener von dieser zugeschrieben werden muſs. Jene ist übernatürlich, und zwar, wie die Theologen mit Recht bemerken, ihrer Substanz oder ihrem Sein nach, indem das Sein jeder Autorität von ihrem Zwecke und ihrem nächsten Gegenstand abhängt, der Zweck und Gegenstand der kirchlichen Autorität aber der Übernatur angehören. Diese aber ist rein natürlich. Sie geht aus dem gesellschaftlichen Körper, zu dessen Bildung die Menschen unter dem Antriebe der Natur sich vereinigen, als dessen Eigenschaft hervor, und kann darum keinen andern Zweck haben, als der auf die Grenzen des irdischen Daseins beschränkt bleibt, nämlich das Wohl und das zeitliche Glück eben jenes Körpers.

Zu dieser Würde der kirchlichen Autorität vor der staatlichen gesellt sich der Vorrang, den ihr der höhere Ursprung verleiht. Denn sie kann ihre Wurzel nur und ausschließlich in Gott haben, in wiefern er der Urheber und Regierer der übernatürlichen Ordnung ist. Sie trägt deshalb den Charakter einer durch sich eingegossenen Gabe an sich, die schlechthin eine unmittelbare Wirkung göttlichen Eingreifens und göttlicher Thätigkeit ist. Die staatliche

Autorität hingegen wird allerdings von Gott gegeben, allein sie wird von ihm, als dem Urheber der Natur in der Weise einer aus dem gesellschaftlichen Körper resultierenden Eigenschaft gegeben, in analoger Weise, wie nach der Lehre des hl. Thomas der Seele ihre natürlichen Potenzen von Gott geschenkt werden.

Endlich ist noch der Vorrang zu erwähnen, der sich uns aufdrängt, wenn wir den Inhaber der kirchlichen Autorität mit dem Inhaber der staatlichen in Vergleich stellen. Der erste und vornehmste und ursprüngliche Inhaber jener ist der Gottmensch, der sie in ihrer ganzen Fülle und Erhabenheit als eine Folge der hypostatischen Vereinigung in sich einschloss. Der nächste Inhaber aber ist derjenige, dem Christus sie übertrug, oder dessen Nachfolger. Als unmittelbaren Inhaber der staatlichen Autorität hingegen haben wir den gesellschaftlichen Körper anzusehen, dem sie zukömmt nicht kraft des Willens der Menschen, die zu seiner Bildung sich einigen, sondern kraft seiner Natur und der Vorsehung des Urhebers der Natur, die es nicht gestattet, dass er der Macht beraubt sei, deren er zu seiner Erhaltung und Entwicklung bedarf. Der nächste Inhaber derselben Autorität ist derjenige, dem der gesellschaftliche Körper sie übertrug, oder dessen Nachfolger[1]).

In dem bisher über den Unterschied zwischen kirchlicher und staatlicher Autorität Gesagten ist bereits ein anderer Satz enthalten, der für unsere Frage ein besonderes Gewicht hat. Nämlich wie die kirchliche Autorität ihr eigenes Gebiet hat, in dem sie sich selbständig mit alleiniger Unterordnung unter das unsichtbare Haupt der Kirche, Christus, bewegt, so gibt es auch ein eigenes Gebiet für die staatliche Autorität, das nur ihr untersteht, und in dem sie volle Souveränität besitzt.

Der Ursprung, der Zweck, die innere Natur der kirchlichen Autorität sind ein unwidersprechlicher Beweis dafür, dass sie ihr

---

[1]) Man sehe in dieser Lehre vom Inhaber der staatlichen Autorität keinen Widerspruch mit der Lehre, die in Gott ihren Urheber sieht. Ein Widerspruch würde nur dann vorhanden sein, wenn wir den gesellschaftlichen Körper, der ohne Willensacte von Seite der Menschen nicht zu Stande kömmt, durch neue Willensacte derselben Inhaber der staatlichen Autorität sein ließen. Die Menschen sind wohl durch ihren Willen die nächste Ursache des staatlichen Körpers, aber nicht der staatlichen Autorität, ebenso wenig, als die Eltern die Ursache der Vernunft und Freiheit des Kindes sind, dem sie Dasein verliehen.



eigenes, gegen jede andere Autorität abgeschlossenes Gebiet besitzt. Man müsste, um es bezweifeln zu können, den Glauben an die Kirche, welche Gegenstand des christlichen Glaubensbekenntnisses ist, abgeworfen haben. Dieses Gebiet, durch den innern Zweck der Kirche bestimmt, umfasst, um mit den Worten des glorreich regierenden Papstes[1]) zu reden, ‚was immer in den menschlichen Dingen heilig ist, was immer sich auf das Heil der Seelen und die Gottesverehrung bezieht, möge es nun ein solches seiner Natur nach, oder ob seiner Beziehung zu ihm sein'. Jeder Eingriff in dieses Gebiet von welcher Seite auch immer ist Usurpation und Tyrannei, und jeder Act irgend welcher Autorität, die von der kirchlichen verschieden ist, der mit ihm sich befasst, ist null und nichtig. Namentlich ist das von der staatlichen Autorität zu verstehen, die wurzelnd in der Natur durch ihr Sein auf die natürliche Ordnung eingeschränkt bleibt.

Gleich gewiss ist es, dass auch die staatliche Autorität ihr eigenes Gebiet hat, das durch ihren Ursprung und ihren Zweck bestimmt ist. Sie ist nämlich hingeordnet auf das Wohl des auf Antrieb der Natur gebildeten Gesellschaftskörpers, das in dessen Eignung liegt, seinen einzelnen Gliedern als ein Mittel zur Erlangung des natürlichen zeitlichen Glückes behilflich zu sein. Folglich ist ihr Gebiet das Zeitliche, und was zum natürlichen Glücke dieses Lebens gehört und zum Gemeinwohle in Beziehung steht oder einen Theil desselben ausmacht. Ein Gebiet, wie man sieht, das scharf gegen das Gebiet der kirchlichen Autorität abgegrenzt und ihr ausschließlich vorbehalten ist.

Man würde sich jedoch täuschen, wollte man aus der Unabhängigkeit der staatlichen Autorität in ihrem eigenen Gebiet den Schluss ziehen, sie könne der kirchlichen Autorität nicht untergeordnet sein. Auch die väterliche Autorität hat ihre naturgemäße Sphäre, in der sie unabhängig ist, aber niemand wird daraus folgern, dass sie außer jedem Verhältnis der Unterordnung unter die staatliche Autorität stehe. Unabhängigkeit im eigenen Gebiete ist eben nicht absolute, sondern nur relative Unabhängigkeit, und ist darum ganz gut vereinbar mit einer Unterordnung, die aus der Beziehung des eigenen Gebietes zu einem andern, das einer andern und höhern Autorität untersteht, hervorgeht. Als unzweifel-

[1]) Rundschreiben vom November des Jahres 1885.

hafte Wahrheit stellen wir also den Satz auf, dass die staatliche Autorität der kirchlichen untergeordnet ist. Der Beweise für diesen Satz halten wir uns für überhoben. Wir brachten deren mehrere in einem frühern oben schon angeführten Artikel, und begnügen uns deshalb hier mit einigen Andeutungen.

Wir sagten vorhin, die Kirche Christi sei bestimmt, die Weltkirche zu werden, das heißt ein einiges geistliches Reich, das alle Menschen, alle Völker und Staaten in sich aufnimmt. Solche Aufnahme ist aber undenkbar, wenn nicht alle Menschen und Völker und Staaten der stellvertretenden geistlichen Autorität, die Christus der Kirche hinterließ, untergeordnet werden. Unterordnung der staatlichen Autorität unter die kirchliche ist mithin eine Forderung, die aus dem Wesen der Kirche, als des Reiches Christi hervorgeht, und der sich der Staat nicht entziehen kann, ohne sich im Zustand der Empörung wider denjenigen zu befinden, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben wurde.

Es ist zudem offenkundige Lehre der hl. Bücher, dass das Reich Christi in unzertrennlichem Verbande mit dem Reiche Gottes steht, nicht etwa nur weil es eine erhabene und in seiner Art einzige Theilnahme an diesem ist, und jede Empörung gegen es zugleich und nothwendig eine Empörung wider dieses ist, sondern auch weil das Reich Christi das Reich Gottes selbst ist, wie es nach Gottes Absicht und Willen sein soll. Sind aber etwa nur die Einzelmenschen, nicht aber auch die Familien und Staaten und Völker als solche verpflichtet, Glieder des Reiches Gottes zu sein? Und können sie dieser Pflicht nachkommen ohne Unterordnung unter die Autorität, die von Christus verordnet in Christi Namen geübt wird?

Kein Katholik und kein wahrer Christ kann also an der Lehre rütteln, dass die staatliche Autorität der kirchlichen untergeordnet sei. Aus ihr ist die vielgeschmähte Lehre alter Theologen zu erklären, der Statthalter Christi habe eine indirecte Gewalt über das Zeitliche, die eigentlich nur ein anderer Ausdruck für sie ist. Nichts lag ihnen ferner, als dadurch verstehen zu geben, der Statthalter Christi befinde sich im Besitze einer zweifachen verschiedenartigen Macht, einer geistlichen und einer weltlichen, die in das staatlich-bürgerliche Gebiet eingreife. Sie wollten durch jene Lehre nur die Überzeugung aussprechen, dass die eine geistliche Autorität, mit der der Stellvertreter Christi von diesem ausgerüstet ist, vermöge des Verhältnisses der Unterordnung, in dem die staatliche

Autorität zu ihr steht, in gewissen Fällen sich auch auf das Zeitliche erstrecke. Und dass sie darin nicht irrten, wird sich im Verlaufe unserer Abhandlung bis zur Evidenz herausstellen.

Müssen wir jetzt noch besonders betonen, dass man die von uns vertheidigte Unterordnung der staatlichen Autorität unter die kirchliche gänzlich missverstehen würde, wenn man glaubte, es werden durch sie die Inhaber der staatlichen Autorität zu Vasallen des Nachfolgers Petri, und die Staaten selbst zu Provinzen des Reiches, dessen Schlüssel Christus dem Apostel Petrus übergab, herabgedrückt? Es möchte kaum nothwendig sein, da wir ja neben der Unterordnung der staatlichen Autorität unter die kirchliche auch deren Unabhängigkeit von ihr im eigenen Gebiete hervorhoben, und dadurch die Auffassung jener ausschlossen, denen Unterordnung gleichbedeutend ist mit Aufhebung der Selbständigkeit und Unabhängigkeit überhaupt. Die Autorität der Staatslenker ist nichts weniger, als ein Ausfluss der Autorität des Nachfolgers Christi; sie besteht vielmehr durch sich selbst und bildet eine eigene Art von Autorität. Und die Staaten sind nicht Provinzen des Reiches, dessen sichtbares Haupt der Nachfolger Petri ist, weil sie nicht homogene Theile dieses Reiches sind, wie die Bisthümer, sondern in ihm sind als heterogene Theile, und nicht durch eine Autorität regiert werden, die päpstlicher Verleihung ist, sondern einer Autorität unterthan sind, die auf die Autorität des Papstes nicht zurückgeführt werden kann, und mit ihr in keinem innern Zusammenhang steht, anders wie es bei der Autorität der Bischöfe, welche die Bisthümer regieren, der Fall ist. Doch erklären wir uns näher über die Natur der Unterordnung, die die staatliche Autorität der kirchlichen gegenüber einzuhalten hat.

So gewiss es ist, dass die staatliche Autorität durch den Eintritt des Staates in die Kirche keine innere Veränderung erfährt, sondern nach wie vor die gleiche bleibt, ebenso gewiss ist es, dass ihre Unterordnung unter die kirchliche Autorität außerwesentliche Veränderungen für sie mit sich bringt. Reale Unterordnung einer Autorität unter die andere ohne jedwede Veränderung in der untergeordneten ist ja undenkbar, namentlich aber die Unterordnung, von der wir reden, durch die nämlich die Einheit des Reiches Christi und Gottes auf Erden zur Thatsache werden soll.

Unter diesen Veränderungen nimmt die Hinordnung der staatlichen Autorität auf das übernatürliche Ziel des Menschen den

ersten Platz ein. Natürlich nicht, als wenn dieses der innere Zweck jener würde, was offenbar deren Natur widerspräche, sondern weil die staatliche Autorität ihr natürliches Ziel in einer Weise zu verfolgen hat, die das thatsächliche Zeugnis für die Anerkennung der Würde enthält, die dem übernatürlichen Ziele als dem höchsten Ziele, dem alles zu dienen hat, zuzuschreiben ist. So liegt es im Plane Gottes, der, wie er den Menschen alle Güter, deren Quelle er ist, zu denen auch die staatliche Autorität und das durch sie zu erreichende Ziel gehören, zur Erlangung ihrer übernatürlichen Seligkeit verleiht, so vor allem hienieden die ganze Menschheit zu Einem Reiche des Glaubens, der Hoffnung und Liebe unter Christus als Lehrer und Priester und König verbunden sehen, und daher alles je nach seiner Natur darauf bezogen haben will. In diesen Plan Gottes hat der Inhaber der staatlichen Autorität einzugehen. Niemals kann und darf er diese in einem dem übernatürlichen Ziele des Menschen feindlichen Sinne üben, niemals mit der kirchlichen Autorität und ihren Verfügungen in Gegensatz treten. Ja höchst unvollkommen nur würde er seiner Aufgabe nachkommen, wenn er nicht sein Augenmerk dahin richtete, innerhalb seines Kreises stützend und helfend der kirchlichen Autorität in der Anstrebung jenes übernatürlichen Zieles zur Seite zu stehen. Diese vollständige Erfüllung der Aufgabe eines christlichen Inhabers der staatlichen Autorität, die allerdings zumeist nicht strenge Pflicht, sondern nur ein Rathschlag ist, schwebte den hl. Vätern vor, wenn sie in ihren Werken einzelne christliche Fürsten mit ehrenvollen Lobsprüchen auszeichnen, und kein Bedenken tragen, ihnen neben dem königlichen Geiste priesterliche Gesinnung zuzusprechen. Auf sie weist der hl. Augustinus[1]) hin, wo er die Herrscher glücklich preist, die gerecht regieren, die umgeben von den Schmeicheleien serviler und kriecherischer Menschen sich nicht erheben, und ihre Macht zur größtmöglichsten Verbreitung der wahren Religion in den Dienst der göttlichen Majestät stellen.

Eine weitere Veränderung zeigt sich in einer Beschränkung des Gebietes, auf das sich die staatliche Autorität erstreckt. Vor dem Christenthum gehörte die Religion zu diesem Gebiete, indem die Sorge für sie mit der staatlichen Autorität verbunden oder ihr untergeordnet war. Allerdings nicht, als wäre die Religion deren

---

[1]) De civ. l. 5. c. 24.

vorzüglicherer Gegenstand gewesen, oder von ihr als Zweck verfolgt worden, aber doch, inwiefern sie zum zeitlichen menschenwürdigen Gemeinwohl gehört, und auf es hingerichtet ist. Es ist das die Lehre des hl. Thomas von Aquin[1]). Das menschliche Gesetz, schreibt er, bezweckt in erster Linie das gegenseitige Verhalten unter den Menschen zu regeln und die Ordnung unter ihnen aufrecht zu erhalten. Und deshalb befassten sich die menschlichen Gesetze nicht damit, etwas bezüglich der Religion festzustellen, als nur im Hinblick auf das Gemeinwohl der Menschen.

Mit dem Christenthum änderte sich die Lage der Dinge. Denn es trat als gottgegeben, als eine gottgestiftete Gesellschaft auf, deren Zweck die Religion und das geistliche übernatürliche Glück der Menschen ist, und die mit der Macht ausgerüstet ist, durch Mittel, die sie in sich trägt, diesen Zweck zu verwirklichen. Nach dem Christenthum also fällt die Religion unter die Autorität, die es einschließt, und wird der staatlichen Autorität ganz entzogen. Aber heißt das nicht, dass nach dem Christenthum die Religion ihre Beziehung zu dem Gemeinwohle verliere? Gewiss nicht, weil ja diese Beziehung nicht die gleiche ist mit der Beziehung zu der Autorität, durch die sie vermittelt wird, sondern zugehörig zur innersten Natur der Religion von ihr unzertrennlich ist. Es kann somit in der staatlichen Autorität jegliche Berechtigung zu autoritativer Einflussnahme auf die Religion erlöschen, ohne dass deshalb deren Beziehung zum Gemeinwohl aufhöre. Im Gegentheil gerade in der christlichen Religion, die ausschließlich an die kirchliche Autorität geknüpft ist, ragt jene Beziehung so hervor, dass der Staat deshalb in ihr ein hohes Gut sehen muss, dessen Verlust durch nichts ersetzt werden kann. Wir halten es für zweckdienlich, diesen Gedanken etwas weiter auszuführen.

Die Beziehungen des Menschen zu Gott, der höchsten Wahrheit, der höchsten Gutheit und dem höchsten Sein, die den eigentlichen Grund der Religion ausmachen, bildeten stets das höchste Interesse der Menschen, und werden es trotz aller Bemühungen der Feinde jeder Religion für das Gegentheil auch in Zukunft bilden. Handelt es sich doch dabei um Güter, die nicht nur allein im Stande sind, den Menschen zu vollenden, sondern die auch allein die Norm abgeben, die ein richtiges Urtheil über alle andern

[1]) Sum. theol. 1. 2. q. 99. a. 3.

Güter ermöglicht. Daher kömmt es, dass es unter den Menschen kein Band gibt, das sie fester zusammenschließen würde, als das Band der Religion, dass es keine Vereinigung, die den Geist und Willen der Menschen betrifft, geben kann, die an Innigkeit und Wärme der gleich käme, welche die Religion erzeugt. Wie somit die religiöse Gesellschaft als Gesellschaft die festeste und innigste ist, so verleiht sie auch der staatlichen Gesellschaft als Gesellschaft eine Festigkeit, die sie aus sich nicht besitzt, und eine Vollkommenheit, zu der sie aus sich nicht gelangen kann. Die Vereinigung der Menschen im Denken und Wollen, ohne die keine Gesellschaft bestehen kann, erreicht ihre Sicherstellung und ihre Vollendung nur durch ihre Vereinigung in den religiösen Interessen. Jede Gesellschaft, behauptet mit Recht Guizot[1]), entsteht im Schoße der Wahrheit, und ein gemeinschaftlicher Glaube ist die erste Bedingung zu einer gesellschaftlichen Existenz. Kann aber die staatliche Autorität Ursache solcher Vereinigung sein? Nein, weil ihr unvertilgbar eine Makel anklebt, die alles Menschliche begleitet, die Makel der Fehlbarkeit. Das ist es, was bedeutende Gelehrte zu der Ansicht bewog, in der Ordnung der reinen Natur sei eine gesellschaftliche Religion, die Anspruch auf den Namen einer positiven Religion machen könne, nicht möglich, weil der staatlichen Autorität das Recht dazu abgehe; und wenn man bei den ältesten Völkern eine positive Religion antreffe, so sei sie, abgesehen von einer ursprünglichen Offenbarung, das Resultat entweder einer freien, dem Wechsel unterworfenen Übereinkunft der Volksangehörigen, oder der Tyrannei der Inhaber der Staatsgewalt, die ihr auf die Dauer keinen Halt zu geben vermochte, ebenso wenig als der Betrug, mit dem sie häufig die eigenen Hirngespinnste für Offenbarung der Gottheit ausgaben, um Glauben und Gehorsam bei ihren Unterthanen zu finden.

Sei dem übrigens, wie ihm wolle, jeder nüchterne Denker muss zugestehen, dass die Einheit im Denken und Wollen, welche ein wesentliches Erfordernis zu einer gesellschaftlichen Religion ist, nur das Werk einer Autorität sein kann, die unfehlbar ist und den Namen Gottes an ihrer Stirne trägt. Im Christenthum aber und nur in ihm finden wir diese Autorität. Und deshalb ist sie nicht nur mit Auszeichnung, sondern auch mit Ausschließlichkeit

---

1) Civil. franç. p. 228.

eine gesellschaftliche Religion. Hat nicht also die staatliche Autorität allen Grund, in der christlichen Religion einen unvergleichlichen gesellschaftlichen Schatz zu sehen, den zu bewahren ihr angelegen sein muss? Selbst ein Machiavelli[1]) besann sich nicht lange auf die Antwort. ‚Jene Fürsten und Staaten‘, so lauten seine Worte, ‚die sich unversehrt aufrecht erhalten wollen, haben vor allem darauf zu sehen, die Religion unversehrt aufrecht zu erhalten, und die Ehrfurcht vor ihr stets lebendig zu erhalten. Denn es gibt kein sichereres Zeichen des Verfalles eines Landes, als wenn man die Religion verachtet sieht‘. Und wenn die staatliche Autorität die christliche Religion schützt, nicht mit jener Art des Schutzes, den der Vater dem Sohne, sondern mit jener Art des Schutzes, den der Sohn der Mutter angedeihen lässt, ist sie dann nicht für ihren eigenen innern Zweck, das zeitliche Wohl der staatlichen Gesellschaft thätig? Und ist sie nicht wiederum dafür thätig, wenn sie gewisse Verbrechen, die an und für sich ob ihres Gegensatzes zu geistlichen Dingen, die der kirchlichen Autorität unterstehen, wie Christuslästerung und Häresie, mit schweren Strafen belegt? Ohne Zweifel, weil sie selbe nicht straft, inwiefern sie den Menschen seinem übernatürlichen Ziele entfremden und Verletzungen der übernatürlichen Ordnung sind, sondern inwiefern sie ein Angriff auf die gesellschaftliche Religion sind, die in der innigsten Beziehung zum Gemeinwohl steht.

Fügen wir noch eine andere Betrachtung bei, die uns zu dem gleichen Ergebnis führt. Es gibt gewisse religiös-sittliche Wahrheiten, auf denen die ganze Gesellschaftsordnung beruht, und ohne die jeder gesellschaftliche Organismus einem innern Zersetzungsprocesse anheimfällt, der über kurz oder lang mit vollständiger Auflösung enden muss. Dahin gehören das Dasein einer vergeltenden Vorsehung, die Unsterblichkeit der Seele, die überweltliche Bestimmung des Menschen, und andere Wahrheiten, die mit ihnen in nächster Verbindung stehen. Mit diesen Wahrheiten stehen und fallen alle moralischen Schranken. Gehen sie daher der menschlichen Gesellschaft verloren, dann zerreißen alle moralischen Bande, und ihre Stelle müssen Bande ersetzen, deren Unfähigkeit zu dieser Verrichtung am Tage liegt, nämlich die eisernen Bande, mit denen materielle und brutale Übermacht den Auseinanderfall hintanzu-

[1]) La mente d'un uomo di stato l. 1. c. 12. §. 4.

halten bemüht ist. Und deshalb erklären jene nämlichen Gelehrten, die der staatlichen Autorität das Recht abstreiten, Urheberin einer positiven gesellschaftlichen Religion zu sein, jedermann müsse es jedoch als ein unbestreitbares Recht der Staatsgewalt anerkennen, jede Äußerung wider jene Fundamentalwahrheiten, welche die Seele der Gesellschaftsordnung sind, als ein Verbrechen gegen diese zu brandmarken, und wenn in Wirklichkeit gemacht, zu verfolgen und zu ahnden.

Läſst sich aber überhaupt die Abhängigkeit des Bestandes der staatlichen Gesellschaftsordnung von dem Bestande der religiös-sittlichen Wahrheiten, namentlich derjenigen, welche die Grundlage der religiös-sittlichen Ordnung sind, nicht anfechten; muſs man vielmehr zugeben, daſs diese Wahrheiten auf jenen einen Einfluſs ausüben, der keinen Ersatz zuläſst, dann kann man vernünftigerweise keine Einwendung gegen den Satz erheben, daſs die staatliche Gesellschaft eine umso größere Gewähr für ihren Bestand hat, je reicher das Capital der religiös-sittlichen Wahrheiten ist, das sie besitzt, je allgemeiner dieser Besitz ist, und je unerschütterlicher die Gewiſsheit ist, die ihn begleitet. Nun ist aber das Christenthum ein überreiches Capital von religiös-sittlichen Wahrheiten, indem es nicht nur die durch das Licht der natürlichen Vernunft erkennbaren, sondern auch eine Fülle solcher Wahrheiten umschließt, die weit über die Kräfte der geschaffenen Vernunft erhaben, nur durch die Mittheilung der unerschaffenen Vernunft erkennbar sind. Und da es auf dem Wege einer unfehlbaren, gottverliehenen und gottgeschützten Autorität, deren Trägerin die Kirche ist, vermittelt wird, so wird es zum Allgemeinbesitz und erfüllt die Geister mit einer Überzeugung, wie sie nur von einer Wahrheit, die sich als das Wort Gottes dem innern Auge darstellt, ausgehen, und nur einem Acte eigen sein kann, der bewuſste Unterwerfung des eigenen Geistes unter den unendlichen Geist ist. Blind also muſs man sein, will man sich weigern im Christenthum ein Gut zu erblicken, dessen Wahrung von unberechenbarer Bedeutung für die staatliche Gesellschaft ist.

Oder sollte man in dem Wahne befangen sein, nach Verlust des Christenthums doch noch irgend eine Religion erhalten zu können? In aller Gedächtnis ist der Ausspruch Caprivis, unserer Zeit bleibe nur die Wahl zwischen dem Christenthum und dem Atheismus, dessen Wahrheit nicht nur durch die Thatsachen, sondern

auch durch die Natur der Sache, wie wir in dem Artikel ‚Der Staat und die Kirche' darthaten, unwidersprechbar verbürgt wird. Nach dem Christenthum bleibt keine andere Religion, als die von Professor Jodl, gegenwärtig Lehrer der Philosophie an der Wiener Hochschule, die einzig wahre genannt wird, die nämlich ‚an Stelle der Gottesliebe die Menschenliebe, an Stelle des Gottesglaubens den Glauben des Menschen an sich und seine Kraft setzt; den Glauben, dass das Schicksal der Menschheit nicht von einem Wesen außer oder über ihr, sondern von ihr selbst abhängt, dass der einzige Teufel des Menschen der Mensch, der rohe, abergläubische selbstsüchtige, böse Mensch, aber auch der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist'[1]. Unwillkürlich drängt sich bei Äußerungen dieser Art, die zugleich gottlos und gotteslästerlich sind, die Frage auf die Lippe: Kann und darf die staatliche Autorität dulden, dass der nackte Atheismus auf offenem Markte mit frecher Stirne einherstolziere, und die Huldigungen des gebildeten und ungebildeten Pöbels entgegennehme? Auch einem Voltaire entschlüpfte einst in unbewachter Stunde das Wort: Der Atheismus ist ein Ungeheuer, dazu angethan, die menschliche Gesellschaft zu verheeren und zu zerreißen. Darf denn die staatliche Autorität zur Verrätherin an der Gesellschaft werden?

Ein neues Licht fällt auf das Gesagte, wenn wir unser Augenmerk auf die Beziehung der Kirche zu den beiden höchsten Gütern der staatlichen Gesellschaft, der Civilisation und der Cultur richten. So nahe verwandt sich Civilisation und Cultur auch sein mögen, so wäre es doch ein Irrthum, sie für eine und dieselbe Sache zu halten. Wie es Civilisation geben kann, zwar nicht ohne ein connaturales Hinstreben zur Cultur, aber doch ohne actuelle Cultur, so kann Cultur wenigstens ein ephemeres Dasein haben ohne Civilisation. Die Civilisation ist nie Feindin der Cultur, aber die Cultur wird leicht Feindin der Civilisation. Die Civilisation, weil sie wesentliche Vollendung des Staates besagt, ist selbstverständlich stets ein erhaltendes Princip des Staates, die Cultur aber kann Ursache des staatlichen Verfalles werden, weil sie eine außerwesentliche Vollkommenheit ist, die gegen das Wesen des Staates sich kehren kann. Ein sprechendes Beispiel liefern uns Athen und Rom. Übrigens darf das keineswegs Verwunderung erregen. Denn die

---

[1]) Jodl, Geschichte der Ethik II. 290.

Civilisation kann nur an das Sittliche anknüpfen, während die Cultur auch im Menschen der Sinne und Leidenschaften der Anknüpfungspunkte genug hat. Die Civilisation ist ohne das wahrhaft Menschliche unmöglich; die Cultur bewahrt ihre Möglichkeit noch, wenn der Mensch schon klein geworden ist, und der Dämon und das Thier in seinem Leben in die Erscheinung zu treten beginnen. Sittliche Principien allein vermögen die Wurzel der Civilisation zu sein; die Cultur kann auch Principien entstammen, die mit der Sittlichkeit nichts gemein haben, ihr sogar widerstreiten. Ein näheres Verständnis werden nachfolgende Erörterungen bringen.

Der Name Civilisation bezeichnet nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch den Zustand wesentlicher Vollendung des Staates. Wesentlich vollendet ist aber ein Staat, wenn er sowohl mit Bezug auf sein Sein, als auch in Anbetracht seiner Thätigkeit der Idee des Staates entspricht. Bezüglich seines Seins wird das der Fall sein, wenn in ihm die Einheit vorhanden ist, welche aus der Einheit des Zweckes, der Einheit der Autorität, und der Einheit der Unterordnung hervorgeht, weil diese Einheit die eigentliche Seinsform des Staates ist. Bezüglich der Thätigkeit aber, wenn die Erkenntnis der objectiven Ordnung, die allen gesellschaftlichen Verhältnissen zu Grunde liegt, und der Wille, der sie thatsächlich bejaht, wahrhaft gesellschaftliche sind, so dass sie als die wirkende Staatsseele betrachtet werden dürfen. Nur durch sie hat ja die Gesellschaft als solche ein Leben, das als ihr inneres Leben angesehen werden kann.

Um nun der Kürze wegen davon zu schweigen, dass jene Einheit ohne stark wirkende sittliche Principien unmöglich zu Stande gebracht und erhalten werden kann, ist es offenkundig, dass diese Erkenntnis und dieser Wille zusammenfallen mit der Erkenntnis und dem Willen, welche die höchsten Principien aller Ordnung und mithin der Sittlichkeit zu ihrem Hauptgegenstande haben; sagen wir es offen, mit der Erkenntnis und dem Willen, denen der Dekalog ihren Inhalt gibt. Jeder Fortschritt in ihnen bedeutet eine Zunahme der Civilisation, jeder Rückschritt eine Abnahme derselben. Es ist somit von mehr als schwer wiegender Bedeutung für die Civilisation, dass für die gesagte Erkenntnis und den ihr entsprechenden Willen eine unverrückbare Stütze gefunden werde, die aber anstatt fortschreitende Erkenntnis zu hindern, sie vielmehr fördert und nährt. Eine solche Stütze kann aber nur eine Autorität sein, die lebendig ist, und unfehlbare

Lehrerin und Bewahrerin gottgegebener Wahrheit, die den Geist zwar bindet, seine Thätigkeit aber nicht niederhält, sondern ihr freundlich gegenübersteht, und nur vor Abirrungen sie bewahrt.

Nur die katholische Kirche aber ist diese Autorität. Mit Recht und Fug also trägt sie den Ehrennamen einer Erzeugerin und Bewahrerin und Förderin der Civilisation. Und dieses Recht ihr streitig zu machen, verbietet selbst dem Gedankenlosen das Zeugnis einer fast zweitausendjährigen Geschichte. Nur eine Bemerkung, die dahin gehört, gestatten wir uns. Wer die Geschichte der Gesellschaft in den letzten drei Jahrhunderten ohne Vorurtheil und Voreingenommenheit verfolgt, der kann sich nicht ablehnend gegen einen Ausspruch Giobertis in seiner Einleitung in die Philosophie verhalten: Europa, sagt er, hat seit drei Jahrhunderten in dem, was das Wesen der Gesellschaft ausmacht, Rückschritte gemacht, wenngleich es in Dingen, die als Zugabe zum Wesen angesehen werden müssen, staunenswerte Fortschritte gemacht hat. Es ist so, wir können es uns nicht verheimlichen. Wo aber, frage ich, haben wir den Grund dieser traurigen Erscheinung zu suchen? Ruhige, leidenschaftslose Untersuchung legt uns die Antwort in den Mund: Im Protestantismus, der mit der Verwerfung der lebendigen gottgetragenen Autorität der Kirche, den Individualismus, diesen Todfeind aller gesellschaftlichen Ordnung und Organisation auf den Schild hob, und mit der Proclamierung der Unabhängigkeit der Einzelvernunft einen Funken in das Gesellschaftsgebäude warf, der längst zur verheerenden Flamme geworden wäre, wenn er nicht, seinen Principien untreu, gewisse Elemente der Ordnung, der katholischen Kirche entlehnt, unter den Schutz von Autoritäten gestellt hätte, die für die verlassene Autorität der Kirche keinen Ersatz bieten können. Ganz unrecht hatte Proudhon nicht, wenn er auf Luther als den Vater des Socialismus hinwies.

Wir bemerkten oben, dass Civilisation wohl ohne Cultur, aber nicht ohne Streben nach Cultur sein kann. Ganz richtig; denn ein Ding kann wesentlich vollendet sein, ohne deshalb die Vollkommenheit zu besitzen, deren es überhaupt fähig ist. Aber es ist unmöglich, dass es wesentlich vollendet ist, ohne nach dieser Vollkommenheit zu streben. Wie dieses Streben ein allgemeines Gesetz alles Lebens ist, so ist es ein besonderes Gesetz des menschlichen Lebens, weil dem Menschen als Vernunftwesen nicht, wie andern Lebewesen eine nur beschränkte, sondern eine ganz und gar

unbeschränkte Vervollkommungsfähigkeit eigen ist. Dieser Vervollkommungsfähigkeit aber im Staate betrachtet, entspricht die Vollkommenheit, welche mit dem Namen Cultur bezeichnet wird.

Wollen wir nun einen klarern Begriff von der Cultur, von der Vollkommenheit nämlich, die zu erreichen, der civilisierte Staat durch ein Naturgesetz gedrängt wird, gewinnen, so haben wir unser Augenmerk auf das Ziel zu richten, das von der staatlichen Gesellschaft nach der Absicht des Urhebers der Natur angestrebt werden soll, indem ja der Staat keiner andern Vollkommenheit fähig ist, als der seinem Zwecke entsprechenden. Der Zweck des Staates ist aber das zeitliche Gemeinwohl, das sich zwar von dem zeitlichen Wohle der Einzelnen unterscheidet, auf dieses jedoch zurückbezogen wird, und nach Gottes Anordnung ein Hauptmittel zu ihm ist. Größtmöglichste extensive und intensive Vollkommenheit des zeitlichen Gemeinwohles ist folglich das Ziel, dessen Erreichung das Streben des civilisierten Staates gilt.

Zu dieser Vollkommenheit gehört in erster Linie als deren nothwendige Voraussetzung allgemein verbreitete Hochschätzung des Gemeinwohles und Kenntnis des zu ihm Gehörenden von der einen Seite, und die Hingabe des Willens und der Thätigkeit an dasselbe von der andern Seite. Nur dadurch ja vermag das Streben des Staates die Energie und Vollkraft zu erlangen, die unumgänglich erfordert wird, damit das zeitliche Gemeinwohl auf höhere Stufen der Vollkommenheit erhoben werden könne. Diese nothwendige Voraussetzung ist nur bei wahrer Civilisation denkbar, und fällt zusammen mit fortschreitender Civilisation; und hängt somit, wie diese, von Principien der Sittlichkeit ab.

Es gehört ferner zu ihr als inneres Constitutiv das Vorhandensein jener Güter, die zur Bewahrung und Pflege und Verschönerung des irdischen Daseins und Lebens sowohl nach dessen leiblicher als nach dessen seelischen Seite hin, nutzbringend und dienlich sind, und deren allgemeine Zugänglichkeit, indem sie ja ohne diese unmöglich unter den Begriff des Gemeinwohles fallen könnten.

Es gehört endlich zu ihr ebenfalls als inneres Constitutiv der wirksame und allen offenstehende Schutz wider die Übel, die in der einen oder andern Weise der Bewahrung und Pflege und Verschönerung des irdischen Daseins und Lebens feindlich in den Weg treten.

Diese innern Constitutive sind es, die uns vorzüglich als Merkmale des Begriffes der Cultur entgegentreten. Mit ihnen be-

ginnt die Cultur und mit ihrem Voranschreiten schreitet sie selbst voran. Nicht mit Unrecht haben manche Gelehrte die Cultur als die materielle Civilisation bezeichnet. Legt uns doch diese Bezeichnung nahe, nicht etwa nur, dass die Cultur eine Vervollkommnung des Staates nach seiner materiellen Seite hin ist, und eine Frucht seiner in steigendem Maße für das zeitliche Gemeinwohl wirkenden Thätigkeit, sondern auch, und zwar ganz besonders, dass wahre Cultur an die formelle Civilisation gebunden ist, und daher nur in Verbindung mit ihr und ihren Principien bestehen kann. Eine Cultur, die mit der Civilisation und ihren unveränderlichen Principien in Widerspruch steht, mag den Namen der Cultur haben, die Wirklichkeit hat sie nicht. Und wie sollte denn auch, was dem Wesen der Gesellschaft widerstreitet, als eine Vollkommenheit derselben angesehen werden können? Und weit entfernt davon, dass sie ihren Ursprung einem wahren gesellschaftlichen Streben verdanke und als eine Förderung des Gemeinwohles unter irgendeiner Rücksicht sei, entstammt sie vielmehr einem wesentlich antigesellschaftlichen Drange, dem Egoismus, dem alles, der Staat nicht ausgenommen, nur ein Mittel ist, das ausgenützt wird für die Vermehrung des eigenen Reichthums und des Genusses in Befriedigung der Leidenschaften.

Und kann nun bei dem innigen Zusammenhange zwischen der wahren Cultur und der Civilisation und deren Principien noch eine Einrede wider den Satz erhoben werden, dass die Kirche den vollgiltigsten Anspruch auf die Würde einer Culturmacht hat, die ihresgleichen nicht findet? Muss sie nicht, wie sie die Mutter und der Hort wahrer Civilisation ist, so auch die Mutter und der Hort wahrer Cultur sein? Wollte man es leugnen, dann würde die Geschichte uns Lügen strafen. Stets war auf ihrem Gange durch die Menschheit wahre Cultur ihre Begleiterin, und musste es sein, weil sie das Organ der befreienden und erhebenden Wahrheit ist, weil sie, im Besitze der wahren Idee des Menschen und menschlicher Größe, die Vollkommenheit des ganzen Menschen in harmonischer Ausbildung seiner Kräfte und Fähigkeiten und mit schuldiger Unterordnung der niedern Güter unter die höhern Güter wahrer Sittlichkeit unentwegt anstrebt.

Ein wahrer Hohn folglich ist es, wenn man den Kampf wider die Kirche mit dem prunkhaften Namen Culturkampf belegt. Und doch er ist ein Kampf für Cultur, für jene nämlich, die den

Menschen entwürdigt, die Civilisation untergräbt, und in Barbarei ausartet.

Nach dieser längern, jedoch nicht außer dem Rahmen unserer Abhandlung liegenden Abschweifung kehren wir zu unserem Gegenstande zurück. Nur kurz also wollen wir die übrigen beiden Beschränkungen des Gebietes der staatlichen Autorität, die es durch die Unterordnung dieser unter die kirchliche Autorität erfährt, aufzählen. Es gibt gewisse Handlungen, die einen rein religiösen Zweck verfolgen, wie es beispielshalber Gelübde sind; gewisse Vereinigungen, die den Charakter religiöser Verbindungen an sich tragen, wie es Klöster und Bruderschaften sind; gewisse Gegenstände, die einzig der Religion und Gottesverehrung geweiht sind, wie Kirchengebäude, Kirchengüter, Kirchenämter und Ähnliches; und gewisse Dinge, die von Gott zu einem übernatürlichen Sein erhoben wurden, wie der Ehevertrag. Diese unterstehen direct und einzig der kirchlichen Autorität, und liegen derart außer der Machtsphäre des Staates, dass derselbe auf sie keinen rechtlichen Einfluss ausüben kann, wenn nicht etwa die Kirche ihm gestattete, innerhalb gewisser Grenzen ein Recht geltend zu machen.

Die zweite nur theilweise Beschränkung betrifft Dinge, die neben ihrer Beziehung zum Staatszwecke eine Beziehung zu dem geistlichen übernatürlichen Zwecke der Kirche einschließen und deshalb zugleich der kirchlichen und staatlichen Autorität unterstehen. Dinge dieser Art sind kirchenpolitische im objectiven Sinne des Wortes. Mit Absicht sage ich ‚im objectiven Sinne des Wortes‘, weil man sich nur zu sehr daran gewöhnt hat, alles, worauf der Staat seine Gesetzgebung auszudehnen für gut befunden hat, auch wenn es streng kirchlicher Natur ist, als kirchenpolitisch zu bezeichnen. Kirchenpolitisch sind, um einige Beispiele anzuführen, die Schule im ausgedehntesten Sinne des Wortes, mit Ausnahme natürlich der rein kirchlichen Schulen; die Ehe, selbstverständlich mit Ausschluss des Ehevertrages; die Presse im allgemeinen, außerkirchliche Vereinigungen sei es religiöser, sei es antireligiöser Natur, sofern es sich um deren Zulassung handelt, und anderes. Kirchenpolitische Dinge gehören ohne Zweifel zum Bereiche der Staatsgewalt, aber mit der Beschränkung, welche durch ihre Beziehung zur kirchlichen Autorität gegeben ist. Ist es doch offenbar, dass wo immer kirchliche und staatliche Autorität in dem nämlichen Gegenstand zusammentreffen, ersterer der Vorrang gebürt, und die Natur einer

Schranke hat, welche von letzterer nicht überschritten werden kann, ohne in ein fremdes Gebiet einzudringen.

Das sind nun die Veränderungen, welche die Unterordnung der staatlichen Autorität unter die kirchliche für erstere mit sich bringt. Man sieht, daſs die staatliche Autorität dadurch in ihrem innern Wesen nicht berührt wird, und ihr in ihrem eigenen Gebiete volle Souveränität gewahrt bleibt; daſs ihr dadurch kein Hindernis bereitet wird, den eigenen Zweck zu erreichen, sondern vielmehr ein Hilfsmittel an die Hand geboten wird, um sicherer und wirksamer für denselben arbeiten zu können, daſs endlich dadurch ihre Freiheit in der Thätigkeit für den Staatszweck nicht geschmälert, sondern vielmehr vervollkommnet wird. Um eine Bekräftigung für manche unserer Gedanken zu bieten, und namentlich zu zeigen, wie weit die Kirche davon entfernt ist, in das eigentliche Staatsgebiet einzugreifen, erlauben wir uns eine hierher gehörende Ausführung des hl. Augustinus[1]) unverkürzt herzusetzen. ‚Das Haus der Menschen‘, schreibt er, ‚die nicht aus dem Glauben leben, strebt die irdische Ruhe[2]) an, die aus den Dingen und Annehmlichkeiten dieses sterblichen Lebens erwächst. Das Haus hingegen derjenigen, die aus dem Glauben leben, wendet seine Erwartungen den ewigen Dingen zu, die für die Zukunft uns versprochen sind, und bedient sich der irdischen und zeitlichen Dinge, wie ein Fremdling, nicht daſs es von ihnen sich einnehmen und vom Streben nach Gott ablenken lieſse, sondern einzig in der Absicht, um durch deren Gebrauch die Last des vergänglichen Leibes, der die Seele beschwert, zu erleichtern, anstatt sie noch schwerer zu machen. Der Gebrauch der Dinge, deren das sterbliche Leben

[1]) De civ. Dei l. 19. c. 17.

[2]) Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium Pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum. Pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio. Pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege obedientia Pax hominum ordinata concordia. Pax domus ordinata imperandi atque obediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis ordinata imperandi atque obediendi concordia civium. Pax coelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio (ibid. c. 13).

bedarf, ist daher den Menschen beider Classen gemeinschaftlich, der Zweck aber, den sie dabei im Auge haben, ein ganz verschiedener.

So strebt auch der irdische Staat, der nicht aus dem Glauben lebt, die irdische Ruhe an und setzt die Einheit der Bürger, die aus dem Gehorsam gegen die leitende Autorität hervorgeht, darin, dass dieselben bezüglich der Dinge, die das sterbliche Leben betreffen, einen übereinstimmenden Willen haben. Der himmlische Staat, oder besser der Theil desselben, der in dieser Sterblichkeit wandelt und aus dem Glauben lebt, muss gleichfalls jene Ruhe gebrauchen, bis die Sterblichkeit, der sie vonnöthen ist, vorübergegangen ist. Und deshalb, so lange sie, nachdem ihr das Versprechen der Erlösung und deren Unterpfand, die Verleihung des Geistes schon gegeben wurde, gleichsam bei dem irdischen Staate das Gefangenleben ihrer Pilgerschaft hienieden führt, trägt sie kein Bedenken, den Gesetzen des irdischen Staates, die sich mit der Obsorge für das befassen, was zur Erhaltung des sterblichen Lebens gehört, Gehorsam zu leisten, auf dass, weil die Sterblichkeit selbst gemeinschaftlich ist, auch in den Dingen, die dieselbe angehen, unter beiden Staaten Einmüthigkeit herrsche. Indes weil der irdische Staat als seine Weisen gewisse Männer hatte, die von der göttlichen Lehre verworfen werden, die, sei es durch eigenen Unverstand, sei es durch teuflischen Betrug verleitet, der Meinung waren, man habe sich um den Schutz vieler Götter für die menschlichen Angelegenheiten umzusehen, indem die Verwaltung derselben je nach ihrer Verschiedenheit andern und verschiedenen Göttern zustehe; der himmlische Staat dagegen nur einen Gott kannte, dem allein Anbetung geschuldet werde, konnte der letztere die Gesetze der Religion mit dem erstern nicht gemein haben, sondern er war gezwungen, mit den Gesetzen dieses in Widerspruch zu treten, Andersgesinnten lästig zu werden, und ihre Erbitterungen, ihren Hass und ihre Verfolgungen über sich ergehen zu lassen, bis er endlich ihrem feindlichen Beginnen durch den Schrecken, den die große Zahl seiner Anhänger einflößte, und mehr noch durch die göttliche Dazwischenkunft ein Ende setzte.

Dieser himmlische Staat also ruft während seiner Wanderschaft auf Erden seine Bürger aus allen Völkern zusammen, und eint sie in allen Sprachen zu einer neuen Gesellschaft. Er kümmert sich nicht um das, was es in den Sitten, den Gesetzen und Einrichtungen, die auf die Erwerbung und Erhaltung der irdischen

Ruhe abzielen, Unterschiedliches gibt, er schneidet nichts davon ab und hebt nichts davon auf. Im Gegentheil, er beobachtet und erfüllt alles, was, wenngleich in verschiedenen Nationen verschieden, doch auf das eine Ziel der irdischen Ruhe hinausläuft, sofern es nicht der Religion, die uns den einen höchsten und wahren Gott anbeten und verehren lehrt, hinderlich im Wege steht. Auch der himmlische Staat bedient sich mithin auf seiner Pilgerschaft der irdischen Ruhe, und schützt die Willenseinheit der Menschen bezüglich der Dinge, die zur sterblichen Natur des Menschen in Beziehung stehen, und lässt sie sich angelegen sein, so viel es mit der Religion und Frömmigkeit vereinbar ist. Jedoch bezieht er diese irdische Ruhe auf die himmlische zurück, die in Wahrheit so Ruhe ist, dass sie allein als die Ruhe der vernünftigen Natur angesehen und genannt zu werden verdient, auf die Ruhe nämlich, die in der vollkommen geordneten und einträchtigen Gesellschaft im Genusse Gottes und im wechselseitigen Genusse in Gott liegt. Ist sie erreicht, dann wird das Leben nicht mehr sterblich, sondern durch und durch Leben sein; der Leib nicht mehr jener thierähnliche, der, unter dem Gesetze der Auflösung stehend, die Seele beschwert, sondern ein geistiger sein, ohne jedes Bedürfnis und dem Willen unter jeder Rücksicht unterworfen. Diese Ruhe besitzt er während seiner Pilgerschaft im Glauben; und aus diesem Glauben lebt er in Gerechtigkeit, indem er auf die Erlangung jener Ruhe alles hinordnet, was immer es Gutes gegen Gott und gegen den Nächsten (ist ja das Leben eines Staates offenbar ein gesellschaftliches) thun mag'.

Ich denke, dass die Worte des großen Kirchenlehrers an Klarheit nichts zu wünschen übrig lassen, und den kaum ernst gemeinten Vorwurf clericaler Herrschsucht, den die Feinde der Kirche wider sie stets von neuem erheben, nicht weniger zurückweisen, als die kernigen Worte unseres hl. Vaters in dem schon angeführten Rundschreiben: ‚Was immer in den menschlichen Dingen heilig ist, was immer zu dem Heil der Seelen und der Gottesverehrung gehört, sei es nun kraft seiner Natur sei es ob des Zieles, auf das es bezogen wird, das ist der Macht und Entscheidung der Kirche unterstellt. Das Übrige aber, was das bürgerliche und politische Gebiet ausmacht, untersteht nach Recht und pflichtgemäß der staatlichen Autorität'.

Nachdem wir die Ansicht, die Kirche habe mit dem Staate und dessen Leben nichts zu schaffen, auf ihren Gehalt geprüft, und sie

in die Schranken zurückgewiesen haben, innerhalb deren sie Anspruch auf Wahrheit machen kann, und dadurch ein Fundament gelegt haben, auf dem wir sicher fußen können, gehen wir an die Lösung der hochwichtigen Frage, ob die Katholiken auf dem Gebiete der Politik mit vollständiger Freiheit ohne jede Abhängigkeit von der kirchlichen Autorität thätig sein können. Die Antwort auf diese Frage würde keiner Schwierigkeit unterworfen sein und einfach bejahend lauten, wenn das gottgewollte Verhältnis zwischen Kirche und Staat in der Wirklichkeit ungestörte Geltung hätte, und was damit im Zusammenhange steht, unter Politik nur rein weltliche Angelegenheiten, die sich ausschließlich auf den vom Urheber der Natur bestimmten Staatszweck beziehen, verstanden würden. Allein diese Voraussetzung trifft leider nicht ein.

Es möchte wohl kaum einen Staat geben, der nicht das Band, das ihn mit der Kirche vereinigte, zerrissen, und sich und sein Leben unabhängig von ihr erklärt, ja nicht versucht hätte, sich über sie zu stellen und sie abhängig von sich zu machen. Wie die Staaten damit aufhörten, katholisch und christlich zu sein, so hörte die Politik auf, eine katholische und christliche zu sein. An die Stelle des Geistes, der sie bis dahin beherrschte, trat ein anderer ihm entgegengesetzter, aus einer christlichen wurde eine naturalistische, da es nach dem Christenthum nur mehr den Naturalismus geben kann. Man hatte es von nun an mit einer Politik zu thun, die nicht nur jede Rücksichtnahme auf das in der Kirche lebende und einzig durch sie vermittelte Christenthum beiseite setzte, sondern auch in ihrem grundlegenden Princip antikirchlich und antichristlich war. Es war die Politik, die man gewöhnlich die Politik des Liberalismus nennt, besser aber und bezeichnender die Politik des Naturalismus nennen würde, weil diese Benennung ihr Princip hervorhebt, und eben dadurch vor dem Irrthum bewahrt, sie nur in einer Partei, jener nämlich, die vom Liberalismus ihren Namen trägt, zu suchen.

Obwohl es auch nach dem Auftreten der naturalistischen Politik an rein politischen Fragen nicht mangelt, so stehen doch die politischen Fragen im Vordergrund, die mit der kirchlichen Frage verquickt sind, weil der dem Naturalismus wesentliche Gegensatz zum Christenthum sich in fast alle Fragen hineinmischt. Und wenn, bevor die naturalistische Politik ihr Haupt erhob, die Verschiedenheit der Ansichten meist rein politischer Natur war, und kaum je

auf die Grundprincipien des gesellschaftlichen Lebens sich erstreckte, so ist das Umgekehrte der Fall, seitdem jene Politik tonangebend wurde. Die Verschiedenheit der Ansichten bezieht sich in erster Linie auf die gesagten Grundprincipien. Früher, als es zu Parteibildungen kam, trugen die Parteien einen rein politischen Charakter an sich; in dem, was dem Menschen das Höchste ist, und die Bedeutung eines leitenden Sternes für sein ganzes Leben hat, in der Religion gab es ein einigendes Princip. Jetzt nach Verwerfung dieses Principes sind Parteien rein politischer Natur nur etwas Nebensächliches, und fast möchte ich sagen, Belangloses für das eigentliche gesellschaftliche Leben. Jetzt, wenn man überhaupt von Parteien da noch reden kann, wo der eine Theil nur durch Abfall vom Ganzen zu Stande kömmt, lenken nur mehr die Parteien, welche die Vertreter der katholischen christlichen Politik einerseits, und die Anhänger der naturalistischen Politik andererseits umfassen, die Aufmerksamkeit auf sich.

Der Kampf zwischen dem Christenthum und dem Antichristenthum bildet in der Gegenwart den Untergrund aller Kämpfe auf dem Gebiete der Politik. Die brennendste von allen Fragen, die mit Recht als brennende für das social-politische Leben der Völker bezeichnet werden, ist die Frage, ob selbes vom Geiste Christi oder vom Geiste des Antichrist beseelt, ob es vom göttlichen oder vom menschlichen Willen als höchstem Gesetz beherrscht, ob dessen tragende Stütze die Kirche Christi mit ihrer gottgegebenen Religion und ihrem gottgegebenen Sittengesetze, oder, ich sage es mit vollem Bewusstsein, die Synagoge des Satans, deren Religion die Gottesleugnung, und die das Sittengesetz, wie der große Pius der Neunte[1]) sich ausdrückt, ‚in jedweder Anhäufung und Vermehrung von Reichthümern und in den Genuss der Vergnügungen setzt‘, sein soll. Von der günstigen Lösung dieser Frage hängt die Möglichkeit einer günstigen Lösung für alle übrigen ab. Nur wenn die Positionen im öffentlichen Leben, die nach göttlichem und menschlichem Rechte der Kirche gehören, und die von der Rotte jener, denen es durch List und Heuchelei und Gewalt gelang, die im eigenen Innern vollzogene Apostasie von der Kirche und Religion in das gesellschaftliche und staatliche Leben hineinzutragen, wider alles Recht entrissen wurden, der Kirche wiedergewonnen werden, kann es eine

---

[1]) Syllab. 58. Satz.

Rettung aus dem Chaos geben, dem die unter dem Joche des Naturalismus seufzende Gesellschaft entgegentreibt.

Und man vergesse es nicht, dass es sich in den Kämpfen der Gegenwart nicht um das Dasein der Kirche, sondern um die Existenz des Staates handelt. Auf einem Felsen gebaut, den Gottes Hand gelegt hat, ist jene gegen alle Angriffe gefeit. Unbezwinglich, unüberwindlich sah sie alle ihre Feinde und Verfolger besiegt in den Staub sinken. Alles sah sie rings um sich vergehen, sie stand, unberührt vom Zahn der Zeit ohne Veränderung und Wechsel. Am Ende von neunzehn Jahrhunderten zeigt sie ihren Gegnern eine Stirne, die nicht von des Alters Falten durchfurcht ist, sondern auf der der Glanz unvergänglicher Jugend strahlt. Ihre ruhige Sicherheit vermag nichts zu stören; auch wenn alle Erdenmächte zum Vernichtungskampfe wider sie aufstehen, fürchtet sie für sich nicht. Nur der Schwache weiß von Furcht, der Starke kennt sie nicht, und sie ist stark in dem, der die Welt überwand und die Macht der Hölle brach, und vor dem der Mensch nur ein Wurm im Staube ist.

Der Staat hingegen kann, ja wird zusammenbrechen, wenn er sich aus den Armen der Kirche losreißt, und sie einer Verstoßenen gleich behandelt. Wo der Segen der Kirche nicht mehr befruchtend wirkt, da macht der Fluch Gottes zur verdorrten Einöde, was vordem grünendes und blühendes Gefilde war. Wenn die rettende Wahrheit und erlösende Kraft der Kirche zurückgedrängt wird, dann werden die zersetzenden Elemente der unerlösten Natur frei und wuchern im Innern des staatlichen Körpers. Und sie wuchern fort, auch wenn man sich jedes Gedankens daran entschlägt, und zufrieden mit dem Genusse des gegenwärtigen Augenblickes mit geschlossenen Augen vorwärts rennt, bis das Unglück hereinbricht. Geht es ja vielfach im Kreise jener Lebemenschen nicht anders, als es einst im Kreise jener gieng, die den Mahnungen und Drohungen Noes taube Ohren entgegensetzten. ‚Sie aßen und tranken, schreibt der hl. Evangelist Lukas, sie nahmen Weiber und feierten Hochzeiten bis zum Tage des Eintritts Noes in die Arche; und es kam die Sündfluth und brachte über alle das Verderben‘.

Doch genug darüber. Als ausgemacht hat es zu gelten, dass unter den Kämpfen der Gegenwart der Kampf zwischen dem Christenthum und dem Naturalismus nicht nur der erste und wichtigste, sondern auch der wahrhaft entscheidende ist, dass auch auf dem

Gebiete des Staates und seines Lebens das Feldgeschrei lautet: Hie Christus, hie Belial! Folglich haben die Katholiken auf dem Gebiete der Politik thätig zu sein als Katholiken, sie haben mit der Kirche und für die Kirche zu kämpfen. Dieses aber einmal angenommen, können wir unsere oben gestellte Frage, ob die Katholiken auf dem Gebiete der Politik volle Freiheit ohne jede Abhängigkeit von der kirchlichen Autorität besitzen, nicht mit einem einfachen Ja oder Nein beantworten, sondern es bedarf zu ihrer Beantwortung verschiedener wichtiger Unterscheidungen.

Wir wissen, dass die Kirche nicht ein bloßer Begriff oder eine Abstraction des Geistes, sondern ein objectives göttliches Institut ist, dass sie ein von Christus gestifteter mit Macht und Recht ausgerüsteter gesellschaftlicher Organismus ist, in dem und durch den das Lehrerthum, das Priesterthum und das Königthum Christi der Menschheit immerfort gegenwärtig bleibt. Wir wissen mithin, dass gottverordnete und gottgetragene Autorität zum Wesen der Kirche gehört. Wie die Kirche nach dem Auftrage Christi durch das Ministerium der Apostel unter deren Haupte Petrus zuerst errichtet wurde, so wird sie nach Christi Willen bis zum Ende der Tage durch das Ministerium der Bischöfe unter dem Nachfolger des hl. Petrus verbreitet und regiert. Im Papste hat die höchste Autorität ihren Sitz. Er ordnet als Nachfolger des Apostelfürsten und als Statthalter Christi alles nach der von Christus getroffenen Einrichtung auf den Zweck der Kirche hin. Unter ihm steht als Theilnehmer an dieser Autorität innerhalb der Grenzen, die er im Hinblick auf das Gemeinwohl der Kirche bestimmt, der Episcopat.

Es ist also alles in der Kirche auf Autorität angelegt. Nach Christi Willen und Einsetzung ist die Kirche eine Gesellschaft von Ungleichen, und kann deshalb nie zu einer Gesellschaft von Gleichen übergehen. Nur Gedankenlosigkeit kann die Erwartung aufkommen lassen, es werde je ein demokratischer Geist seinen Einzug in die Kirche halten. Kraft der Einrichtung, die ihr Stifter ihr gab, und aus der die gesellschaftliche Autorität in ihr, und deren Sitz im kirchlichen Organismus abgeleitet wird, ist ihre Verfassung eine monarchische, indem das, allerdings durch das Gesetz und den Willen Christi beschränkte, sonst aber unbeschränkte Recht der Regierung der Kirche dem Papste allein zusteht, allen übrigen aber, die nach der Bestimmung Christi zur Theilnahme an der Regierung der Kirche berufen sind, ein Recht der Regierung in der Kirche nur

mit Unterordnung unter die Regierungsgewalt des Papstes, und mit Abhängigkeit von dieser zukömmt; und ist somit der Demokratie schnurstracks entgegengesetzt.

Das war es, was dem hl. Bischof und Märtyrer Cyprian vorschwebte, als er[1]) die Kirche kurzweg das dem Priester geeinte Volk und die seinem Hirten fest sich anschließende Herde nannte, und daran die Mahnung knüpfte: ‚Wisse darum, dass der Bischof in der Kirche ist, und die Kirche im Bischof, so dass, wer zum Bischof nicht hält, nicht in der Kirche ist, und jene, welche die Einheit mit den Priestern Gottes nicht wahrend im Geheimen heranschleichen, und mit einigen in Gemeinschaft zu stehen vermeinen, sich selbst täuschen, weil die Kirche, die katholisch und Eine ist, keine Trennung und Zertheilung kennt, sondern vielmehr durch den Kitt der miteinander innig zusammenhängenden Priester zur Einheit verbunden ist.‘ Die gleiche Sprache führten vor ihm ein hl. Clemens von Rom, und in wahrhaft ergreifendem Tone der hl. Ignatius von Antiochien. Und nach ihnen lebte sie fort im Munde der Väter und Schriftsteller der Kirche und des ganzen christlichen Volkes, bis mit dem unglückseligen Glaubensabfall des sechzehnten Jahrhunderts zuerst eine andere Sprache laut wurde.

Abgesehen davon, dass die Natur der Irrlehre der sogenannten Reformatoren mit dem Glauben einer gottgestifteten Kirche unvereinbar war, wäre bei Aufrechthaltung dieses Glaubens der Reformation jeder Boden entzogen gewesen. Denn, ich spreche nicht mit meinen eigenen, sondern mit den Worten eines protestantischen Theologen[2]), bei dem Bekenntnis einer von Gott gestifteten Heilsanstalt wäre die Reformation nichts anderes gewesen, als ‚ein aus Subjectivität, Besserwissenwollen unberufener, weil von unten, nicht durch das Regieramt zuwege gebrachter Reformationssucht und antinomistischer Christlichkeit hervorgegangener frevelhafter Faustschlag ins Angesicht der immerhin von Gott eingesetzten Kirchengewalt. Luthers und seiner Mitarbeiter Recht und Pflicht (?) war es allerdings, den Papst um Abstellung der damaligen kirchlichen Missbräuche dringend anzugehen. Da aber dies nicht fruchtete, so durften die Reformatoren bloß beten und hoffen, nicht aber dem Kirchenregimente ins Amt fallen, und selbst Hand an die Ver-

[1]) Cyprian. ep. 69.

[2]) Studelbach und Guerike, Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie. 1856. I. 103.

besserung legen. Weil sie das aber doch thaten, so ist ihr Werk nicht Gottes, sondern des Teufels Werk. Und was ist die evangelisch-lutherische Kirche, so lange sie auf diesem Werke ruht und ruhen will? Eine Wiederholung jenes frevelhaften Streiches auf die göttliche Ordnung, ein Fußen und Verharren im Teufels-Werk. Soll wiederum die göttliche Einsetzung in der evangelisch-lutherischen Kirche Raum gewinnen, so muss deren gänzliche Losreißung von dem Boden der Reformation ausgehen'. Alle Bemühungen, die namentlich auf Seite der Neulutheraner statthaben, um den von den Reformatoren preisgegebenen Glauben an eine von Christus gestiftete Kirche wiederzugewinnen, ohne die Reformation selbst zu verleugnen, müssen in den Sand verlaufen. Eine Kirche, die von unten herauf sich aufbaut, und nicht von oben herab sich in die Menschheit senkt, ist ein Unding, das ohne Blasphemie auf Christi Stiftung nicht zurückgeführt werden kann. Und wenn wir auch davon absehen wollten, muss denn nicht der Individualismus, den der Protestantismus zum Durchbruch brachte, die Bildung einer Kirche unmöglich machen? Nicht zu verwundern, dass sich der Protestantismus, um ein kümmerliches Dasein zu fristen, sich gezwungen sah, dem Geiste, den er unter die Autorität der Christusgestifteten Kirche nicht beugen wollte, das Joch der Staatsgewalt aufzulegen.

Unmöglich also ist es, dass man mit der Kirche, deren Urheber Gott und sein Christus sind, vereint sei, wenn man nicht mit der kirchlichen Autorität, deren Inhaber der Papst und die Bischöfe sind, durch Ehrfurcht, Unterwerfung und Gehorsam vereint ist. Und da wir nur durch die Vereinigung mit der wahren Kirche Katholiken und im vollen Sinne Christen sind, ist es unmöglich, dass wir Katholiken sind, ohne ultramontan und clerical zu sein, weil diese Namen nichts anderes besagen, als die zur Angehörigkeit zur Kirche wesentlich geforderte Vereinigung mit deren Bischöfen und sichtbarem Haupte. Katholicismus, Ultramontanismus, Clericalismus sind Namen, denen nicht verschiedene Begriffe entsprechen, sondern durch die ein und der nämliche Begriff unter einer etwas verschiedenen Rücksicht bezeichnet wird. Und darum finden wir es unbegreiflich, dass Katholiken, die ohne Scheu gestehen, Katholiken zu sein, Protest dagegen einlegen, als ultramontan und clerical zu gelten. Entweder wissen sie nicht, was es heißt, Katholik sein, oder sie nehmen durch diesen Protest ihr scheinbar muthiges Geständnis zurück.

Steht nun aber der Katholik als Glied der wahren Kirche in unlösbarem Verbande mit der von Gott eingesetzten Autorität, die im Papste in ganzer Fülle, und im Episcopate mit Unterordnung unter ihm und innerhalb der von ihm gesetzten Schranken wohnt, dann ist es offenbar, dass diese Autorität eine Schranke für seine Freiheit ist, von der ihn keine Macht der Erde entbinden kann, und er kein Recht besitzen kann, das er nicht üben könnte, ohne diese Schranke zu überschreiten. Dieser Satz kann uns also als Princip in den Erörterungen dienen, die wir nunmehr anstellen.

Sobald der Naturalismus sich anschickte, nach den Grundsätzen, an deren Verbreitung er seit langem gearbeitet hatte, das öffentliche Leben umzugestalten, stieß er selbstverständlich auf den Widerstand der Kirche. Nie ja kann die Kirche der Aufgabe untreu werden, die Christus ihr gestellt, seine Herde in der beseligenden Wahrheit zu erhalten, und vor Irrthümern zu bewahren, die dem ewigen Seelenheile verderblich sind, und ihr wohlverstandenes Glück untergraben. Nie kann sie sich ohne Gegenwehr die Völker und Staaten aus den Armen reißen lassen; und nie wird sie, falls dieselben den Feinden Christi in die Hände fielen, vom Kampfe abstehen, bevor sie sie nicht aus deren Gewalt befreit hat, weil in der Kirche Christus lebt, der Erlöser nicht nur der Einzelmenschen, sondern auch der Staaten und Völker, der in der Kirche und durch sie sein Wort: Wenn ich erhöht sein werde von der Erde, werde ich alles an mich selbst ziehen, der Verwirklichung entgegenzuführen nicht aufhört.

Mit apostolischer Stärke, sagt der große Pius der Neunte in dem Rundschreiben, das den Syllabus einleitet, haben deshalb unsere Vorgänger unablässig Widerstand geleistet den ruchlosen Umtrieben gottloser Menschen, die gleich den Fluten des tobenden Meeres ihre eigenen Verwirrungen ausschäumend Freiheit verheißen, während sie selbst Sclaven der Verderbnis sind, und mit ihren trügerischen Ansichten und höchst verderblichen Schriften bemüht waren, die Grundlagen der katholischen Religion und der bürgerlichen Gesellschaft umzustoßen, jede Tugend und Gerechtigkeit auszurotten, alle Geister und Herzen zu verderben, die Unvorsichtigen und namentlich die unerfahrene Jugend von der rechten Zucht der Sitten abwendig zu machen, sie elendiglich zu verderben, in die Fallstricke des Irrthums zu ziehen, und sie schließlich vom Schoße der katholischen Kirche loszureißen.

Und darum, fährt er fort, haben auch wir die ungeheuerlichen Meinungen verurtheilt, die vorzugsweise in unserer Zeit zum großen Schaden der Seelen und selbst zum Nachtheil der bürgerlichen Gesellschaft herrschen, und die nicht nur der katholischen Kirche, ihrer heilsamen Lehre und ihren ehrwürdigen Rechten, sondern auch jenem ewigen natürlichen Gesetze, das Gott in aller Herzen eingegraben hat, und der rechten Vernunft im höchsten Grade entgegen sind, und aus welchen fast alle andern Irrthümer ihren Ursprung haben.

Obwohl diese Irrthümer in jenen Meinungen ihre Verurtheilung schon fanden, sieht es doch der Statthalter Christi im Hinblick auf das ihm von Gott anvertraute Heil der Seelen und auf die Wohlfahrt der bürgerlichen Gesellschaft selbst es als seine Pflicht an, sie zu bekämpfen, um so mehr als sie darauf ausgehen, die heilsame Autorität, welche die Kirche im Auftrage Christi ebenso gegen jeden einzelnen Menschen, wie gegen die Nationen, die Völker und ihre höchsten Fürsten frei ausüben muss, zu hemmen, und die gegenseitige Gemeinsamkeit und Eintracht der Absichten zwischen Kirche und Staat, die stets der Sache der Kirche und des Staates äußerst förderlich war, zu beseitigen. Dann zählt er die Hauptgrundsätze jener auf, die das absurde und gottlose Princip des Naturalismus auf die bürgerliche Gesellschaft anwenden, als da sind die Confessionslosigkeit des Staates sowohl in seiner Constituierung, als in seiner Regierung, die vollständige Abhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt, die Gewissensfreiheit, die Religions- und Cultusfreiheit, die Denk- und Glaubensfreiheit, die Rede- und Lehr- und Pressfreiheit. Im besondern sind noch die Sätze zu bemerken, die in dem naturalistischen Gesellschaftssystem die Geltung von Principien haben: Der Staat besitzt als Ursprung und Quelle aller Rechte ein schrankenloses Recht, und darum ist der Staatswille höchstes und durch sich giltiges Gesetz. Die ganze Leitung der öffentlichen Schulen muss ausschließlich der Staatsgewalt zukommen; die Volksschulen und mit ihnen alle Anstalten für den höhern wissenschaftlichen Unterricht und die Erziehung der Jugend sind aller Autorität, Leitung und Einmischung der Kirche zu entziehen, und der vollen Willkür der bürgerlichen und politischen Autorität zu unterstellen. Das Recht besteht in der materiellen Thatsache, und alle Pflichten der Menschen sind ein leerer Namen, und alle menschlichen Thaten haben Rechtskraft; die Autorität ist

nichts anderes als Zahlen und die Summe materieller Kräfte. Die Ehe ist kein Sacrament, oder wenigstens ist das Sacrament der Ehe etwas zum Ehevertrage Hinzukommendes und von ihm Trennbares. Das Eheband ist nach dem Naturrecht nicht unauflöslich, und kann in gewissen Fällen die Ehescheidung im eigentlichen Sinne durch die weltliche Behörde rechtsgiltig ausgesprochen werden. Die Macht trennende Ehehindernisse aufzustellen oder aufzuheben, hat nicht die Kirche, sondern nur der Staat. Kraft eines bloßen Civilvertrages kann unter Christen eine wahre Ehe bestehen, und es ist falsch, dass der Ehevertrag zwischen Christen stets ein Sacrament, oder wenn nicht, null und nichtig sei.

Auf alle diese Sätze finden die Worte des Papstes Anwendung: ‚Wir verwerfen, verbieten, und verdammen kraft Unserer Apostolischen Autorität alle und jede in diesem Schreiben einzeln aufgezählten schlechten Meinungen und Lehren, und wir wollen und befehlen, dass dieselben von allen Kindern der katholischen Kirche für verworfen, verboten und verdammt gehalten werden‘. Die Politik, die auf ihnen, als Grundsätzen beruht, oder sie zur Voraussetzung hat, muss folglich von allen treuen Katholiken als eine verworfene, verbotene und verdammte angesehen werden. Kein Katholik kann einer Partei, in der sie sich verkörpert, möge sie nun liberal oder freisinnig oder fortschrittlich heißen oder jedweden andern Namen tragen, angehören. Und trotzdem gab es liberale Katholiken in großer Anzahl, und gibt es deren wahrscheinlich noch erklecklich viele; Männer, die als gute Katholiken gelten wollen, trotzdem aber auf Seite der liberalen Partei stehen. Unter den manchen Widersprüchen, an denen unsere Zeit wahrhaftig nicht arm ist, nimmt der liberale Katholik einen der ersten Plätze ein. Er ist entweder ein Liberaler, der kein Liberaler, oder ein Katholik, der kein Katholik ist. Beides vereint kann er nicht sein, indem der Liberalismus die Negation des Katholicismus, und der Katholicismus hinwiederum eine Negation des Liberalismus ist. Aber gerade das ist es, was jene Männer der Mitte, die die undankbare Aufgabe auf sich genommen haben, das Unvereinbare zu vereinigen, nicht zugestehen wollen. Sie wagen nicht zu leugnen, dass der Liberalismus Elemente einschließt, die bedenklicher Natur sind, und einseitig gepflegt ihn in Gegensatz zur Kirche bringen, aber ebenso fest sind sie davon überzeugt, dass er vieles enthalte, wodurch der wahre Fortschritt gefördert werde, wie etwa die

Glaubens- und Religionsfreiheit, die Press- und Lehrfreiheit, die Stellung der Schule unter die Oberaufsicht des Staates, die Trennung des Staates von der Kirche und Ähnliches. Es sei darum zu bedauern, dass Rom, gedrängt von der ultramontanen, clericalen Partei und dem jesuitischen Muckerthum den Fortschritt, den Liberalismus und die moderne Civilisation in Bausch und Bogen verworfen und die feierliche Erklärung abgegeben habe, dass die Kirche mit ihnen sich nicht versöhnen und vergleichen könne. Dadurch allein könne der begangene Fehler wieder gut gemacht werden, dass in den politischen Bewegungen, zu denen der Liberalismus den Anstoß gegeben habe, und den politischen Errungenschaften, die man ihm verdanke, das Gute von dem Verderblichen gesondert, und dieses verworfen und jenes gebilligt werde. Jedermann sieht es, nur diese Männer, die gut katholisch sein zu können meinen, ohne clerical und ultramontan zu sein, sehen es nicht, wie sehr ihre Ansichten vom liberalen Geiste beeinflusst sind. Oder folgt man nicht der Leitung dieses Geistes, wenn man sich den Lehrer der Kirche machen zu wollen erkühnt? Leiht man nicht seinen Einflüsterungen das Ohr, wenn man es zwar mit der Kirche halten will, aber unter der Bedingung, dass sie mit uns halte; wenn man ihren Aussprüchen sich fügen will, aber unter der Voraussetzung, dass sie mit unsern Urtheilen übereinstimme?

Was der hl. Stuhl verworfen hat, das ist der Naturalismus und die ganze von ihm getragene und durchsäuerte Politik. Wer diese Verwerfung nicht billigt, in sie nicht durch Wort und That gehorsam einstimmt, der ist kein Katholik, und er ist es deshalb nicht, weil er kein Clericaler und Ultramontaner sein will. Mit begründetem Misstrauen muss man daher allen begegnen, die sich allerdings antiliberal nennen, jedoch eifrigst besorgt sind, den Verdacht des Clericalismus und Ultramontanismus von sich abzuwälzen. Viele glauben auf den Namen eines Antiliberalen schon dadurch Anwartschaft zu besitzen, dass sie einer Richtung in einer Partei gegnerisch gesinnt sind, wenngleich sie den Liberalismus selbst in seinen wesentlichen Grundsätzen aus allen Kräften festhalten.

Doch kehren wir zu unserer obigen Behauptung zurück: Der Katholik kann und darf keiner Partei angehören, in der sich die naturalistische Politik verkörpert. Nach dieser Seite hin ist seine bürgerliche Freiheit durch den Gehorsam, den er der kirchlichen Autorität schuldet, auf dem Gebiete der Politik beschränkt. Er ist

zudem heilig verpflichtet, sich jeder Handlung auf diesem Gebiete zu enthalten, durch die jene Partei gefördert werden könnte. Besitzt er beispielshalber das Recht der Wahl zu einem gesetzgebenden Körper oder jedweder andern Versammlung, die bestimmend auf das öffentliche Gesellschaftsleben einwirkt, so kann er niemanden, der sich der gesagten Partei angeschlossen hat, seine Stimme geben. Wäre er selbst Mitglied eines solchen Körpers oder einer solchen Gesellschaft, so kann er niemals in Gesetze, Verordnungen und Bestimmungen einwilligen, durch die naturalistische Grundsätze ins Leben eingeführt werden sollen. Er muss allen Institutionen, deren Zweck Unterstützung, Verbreitung und Stärkung der naturalistischen Politik und Partei ist, seine Beihilfe versagen. Namentlich darf er der Presse, die der naturalistischen Politik dient, keine Hilfeleistung angedeihen lassen, und darum, ausgenommen den Fall der Nothwendigkeit, die vor Gott und vor der Kirche ein giltiger Entschuldigungsgrund ist, sie nicht halten. Denn abgesehen von der oft nächsten Gefahr intellectueller und moralischer Corruption, in die er sich dadurch begibt, ist das Halten einer solchen Presse allein schon eine thatsächliche und wirksame Vorschubleistung für dieselbe. Diese Verpflichtung ist aber umso schwerwiegender, wenn ein ausdrückliches Verbot der kirchlichen Autorität, das entweder alle Producte einer gewissen Presse, oder einzelne namentlich träfe, vorliegen würde. Endlich, damit es nicht den Anschein gewinne, als wollten wir uns nicht mit der Aufstellung der Principien begnügen, an die sich der Katholik als unverrückbare Regel zu halten hat, sondern eine vollständige Casuistik schreiben, darf er zur Aufrechthaltung und Ausführung der Gesetze, die bestimmt sind, das gesellschaftliche Leben nach den Forderungen des Naturalismus umzuformen, nichts beitragen, ja er muss diesen Gesetzen, die für ihn die Geltung eines Gesetzes nicht haben können, passiven Widerstand entgegensetzen, oder wenigstens einen nur materiellen Gehorsam leisten innerhalb der Grenzen, die zur Bewahrung ihrer Kinder vor den Strafen und den schädlichen Folgen eines nicht beobachteten Gesetzes zu setzen der Kirche möglich war. Ich erinnere zum besseren Verständnis an die Verordnungen, welche die Kirche für die Katholiken jener Länder erließ, in denen die Zwangscivilehe besteht. Niemals aber kann der Katholik dafür halten, dass ihm durch solche Gesetze ein wirkliches Recht verliehen werde; es kann ja kein Recht wider die Pflicht gegen Gott und seine Kirche geben.

Indes die Autorität der Kirche erstreckt sich nicht nur auf die Untersagung einer Thätigkeit auf dem Gebiete der Politik, die eine Begünstigung der naturalistischen, kirchenfeindlichen Politik bedeuten würde; sie kann auch den Katholiken eine Thätigkeit befehlen, die gegen diese Politik gerichtet die Wiederherstellung einer kirchenfreundlichen Politik als Endziel im Auge hat. Denn die Kirche ist nicht weniger eine vollkommene Gesellschaft, als der Staat es ist. Wenn also die staatliche Autorität unzweifelhaft das Recht hat, den Untergebenen nicht nur zu verbieten, gemeinsame Sache mit dem Feinde zu machen, der die Rechte und die Freiheit des Staates angreift, sondern ihnen auch zu gebieten, zum Kampfe wider denselben die Waffen in die Hand zu nehmen, so können wir der Kirche ein ähnliches Recht nicht verweigern. Sie hat die Macht, den Katholiken zu befehlen alle erlaubten Mittel, die ihnen zu Gebote stehen, um auf die Politik einzuwirken, in Anwendung zu bringen, damit die kirchenfeindliche Politik des Naturalismus verdrängt werde, und an ihre Stelle wieder eine Politik trete, die des gottgewollten Einflusses der Kirche auf das öffentliche Gesellschaftsleben Rechnung trage. Folglich kann sie ihnen befehlen, die Rechte, welche sie als Staatsbürger besitzen, zu gebrauchen und in einer Weise zu gebrauchen, dass dieses Ziel erreicht werde. Falls die kirchliche Autorität es befiehlt, sind somit die Katholiken verpflichtet, das Wahlrecht, wenn es zu ihren politischen Rechten gehört, auszuüben, ihre Stimme nur einem Manne zu geben, der die von der kirchlichen Autorität geforderten Eigenschaften besitzt, und die Erwählten sind verpflichtet, nach Möglichkeit die Freiheit und die Rechte der Kirche zu vertheidigen. Und der Gehorsam, mit dem sie diesem Befehle nachkommen, hat durchaus nichts Entwürdigendes, wie jene zu meinen scheinen, die sie ob dieses Gehorsams mit dem Titel Pfaffenknechte zu schmähen nicht erröthen. Nicht der Gehorsam gegen die Autorität, die als wahre Autorität erkannt und anerkannt ist, sondern der Ungehorsam und die Auflehnung wider sie entwürdigt, und die Freiheit erstrahlt nie in hellerem Licht, als wenn sie in der Unterwerfung unter die gesetzmäßige Autorität und der treuen Vollziehung der Pflicht ausgeübt wird. Knechtssinn, der allein zum Knechte macht, findet sich nur da, wo man wider die bessere Überzeugung und die klar erkannte Pflicht einem Herrn dient, der kein Herr ist. Ein Leichtes wäre es, solchen Sinnes weite Verbreitung auf der Seite nach-

zuweisen, von der ähnliche Schmähungen, wie es die obige ist, ausgehen.

Übrigens besteht die Verpflichtung, die wir im Auge haben, schon vor jedem Befehle der kirchlichen Autorität. Wir sagten oben, dass die Kirche von dem Kampfe gegen die kirchenfeindliche Politik des Naturalismus nicht abstehen kann, bevor sie nicht den Sieg über sie errungen hat. Natürlich ist dieser Kampf in erster Linie die Sache der kirchlichen Autorität, das ist des Papstes und des Episcopates. Aber ist er nicht eben dadurch auch die Sache aller Katholiken, die Glieder der Kirche sind, und als solche der Leitung und Führung der kirchlichen Autorität unterstehen? Gewiss; wenn ein Fürst für die Unabhängigkeit und die Rechte des Staates, dessen Regierung ihm anvertraut ist, in einen Krieg verwickelt wird, so ist dadurch allein seine Armee zum Kampfe aufgerufen, und durch den Fahneneid gebunden, unter seiner Führung dem Feinde entgegenzuziehen. Nicht anders verhält es sich mit der Kirche. Wird sie zum Kampfe für ihre Freiheit und ihre Rechte genöthigt, dann verwandelt sie sich in eine Armee, deren höchster Führer der Papst ist, und deren Unterführer nach Christi Willen die Bischöfe sind. Die Angehörigkeit zur Kirche allein, und der Fahneneid, den sie beim Eintritte in sie geschworen, genügen, dass die Katholiken heilig verpflichtet sind, sich an dem Kampfe des Statthalters Christi und ihrer Bischöfe zu betheiligen, und alle Rechte, die sie als Bürger besitzen, einzusetzen, um einen siegreichen Ausgang desselben herbeizuführen. Es bedarf mithin keines ausdrücklichen Befehles, damit die Katholiken dort, wo der gesagte Kampf nothwendig geworden ist, gehalten seien, ihr Wahlrecht auszuüben, nur einem treuen Sohne der Kirche ihre Stimme zu geben, und durch festes Zusammenschließen die Wahl eines solchen zu sichern; und die Gewählten gehalten seien, nach ihren besten Kräften wider den kirchenfeindlichen Naturalismus die Freiheit der Kirche und alle ihre Rechte zu vertheidigen und zur allgemeinen Anerkennung im gesellschaftlichen Leben zu bringen. Wenn nun auch dieses Gebundensein nicht die Folge eines ausgesprochenen Befehles der kirchlichen Autorität ist, so hat es doch seine Wurzel in der pflichtschuldigen Unterordnung unter sie, und dadurch wird die ihm entsprechende Thätigkeit in voller Wahrheit eine katholische Action. Als solche können wir ja nur die Thätigkeit ansehen, die von den Bürgern eines Staates im Bewusstsein ihrer Pflicht gegen Christus

und seine Kirche, und in der Einheit, die durch Unterordnung unter die von Christus verordnete Autorität zu Stande kömmt, für die Freiheit und die Rechte der Kirche, und die unverminderte Geltung des Christenthums auf dem gesellschaftlichen Gebiete geübt wird.

Und das ist die Ursache, warum der glorreich regierende Papst, der nicht aufhört, die Katholiken aufzufordern, sich zu wahrhaft katholischer Action auf dem Gebiete der Politik zu vereinigen, sie in seinen Schreiben wiederholt und dringend zu innigem Anschluss an die Bischöfe ermahnt, und auf sie, als die gebornen Führer verweist. Weniger trüb würde der Ausblick in die Zukunft sein, wenn dieser weisen, aus der tiefen Kenntnis des Wesens der Kirche geschöpften Mahnung vollinhaltlich entsprochen würde.

Ich sage ‚vollinhaltlich'; denn die Mahnung des hl. Stuhles ist nicht nur an die einfachen Gläubigen, sondern auch an die Bischöfe gerichtet. Wenn der Stellvertreter Christi diese als Führer in dem längst ausgebrochenen Kampfe bezeichnet, in den er die Christen mit der ganzen Kraft katholischer Überzeugung und Liebe einzutreten beschwört, so stellt er zwar vor allem den Gläubigen das göttliche Recht der Führerschaft, das den Bischöfen innewohnt, vor Augen, allein er erinnert auch zugleich die Bischöfe an ihre Verpflichtung, Führer im Kampfe zu sein. Ja sein Aufruf zum Kampfe ist an erster Stelle an die Bischöfe gerichtet, und darum ein Auftrag für sie, den Kampf aufzunehmen und an der Spitze ihrer Herden durchzufechten. Die Ermahnung des hl. Vaters zum Anschluss an die Führung der Bischöfe setzt voraus, dass diese im Gehorsam gegen ihn, dem sie nicht weniger, als die einfachen Gläubigen unterworfen sind, ihrer Pflicht als Führer gerecht werden. Was aber, wenn diese Voraussetzung nicht zutrifft?

Es ist immerhin möglich, dass Bischöfe ihrer Verpflichtung uneingedenk, die Führerschaft in dem gesagten Kampfe zu übernehmen vernachlässigen oder auch sich weigern. Es kann der Fall eintreten, dass Bischöfe, obwohl die Verschwörer gegen die Kirche Angriff auf Angriff wider sie häufen, Schlag auf Schlag gegen sie führen, obwohl sie deren Freiheit mehr und mehr einengen, ihre heiligsten Rechte mit Füßen treten, ihre Raubzüge in das eigenste Gebiet der Kirche weiter und weiter ausdehnen, obwohl sie nicht nur durch List und Betrug, sondern auch durch eigens zu diesem Ende geschaffene Gesetze und Anwendung von Gewalt den Geist, dessen Trägerin die Kirche ist, zu ersticken suchen und den

Geist des Naturalismus an seine Stelle setzen; dass Bischöfe, sage ich, den Arm zum Widerstande nicht erheben. Ein Schrei der Empörung geht vielleicht durch ihre Herde, und sie schweigen. Wenn sie ihre Stimme erhöben, würden ihre Gläubigen vielleicht wie Ein Mann aufstehen, aber sie bleiben stumm. Jene haben sich vielleicht schon vereint und organisiert, haben sich vielleicht dem Feinde kampfbereit und kampfesmuthig schon entgegengestellt, aber ihre gebornen Führer treten nicht hervor, geben die Parole nicht aus, und finden kein Wort der Billigung, geschweige der Ermuthigung für jene, welche treue Anhänglichkeit an ihren Glauben, an die Religion und die hl. Kirche Christi auf den Kampfplatz gerufen hat. Feigheit, Menschenfurcht, Scheu vor ruhelosen und leidensvollen Tagen, selbstsüchtige Interessen aller Art, wenn nicht gar verrätherische Conspiration mit dem Feinde halten sie zurück, oder drängen sie sogar dazu, der entstandenen Bewegung gegenüber ihre Missbilligung auszusprechen, und wo möglich selbe im Keime zu erdrücken, damit ja die Ruhe nicht gestört werde, die unglückliche Ruhe, die nur dem Feinde dient, dass er unaufgehalten umso schneller an sein Ziel gelangt.

Glauben wir, dass falls dieser Fall, den wir als möglich annehmen, wirklich eintritt. die Mahnung des Stellvertreters Christi zum Anschluss an die Bischöfe in Kraft verbleibe? Wenn ein Feldherr, der seine Armee wider den Feind führt, der über die vaterländischen Grenzen hereingebrochen ist, seine Regimenter zum festen Anschluss an die Obersten ermahnt, muss dann nicht diese Ermahnung kraftlos werden, wenn einer derselben beim Zusammenstoß mit dem Feinde sein Schwert einsteckt und sich hinter die Schlachtlinie zurückzieht? Oder muss etwa auch das Regiment die Waffen niederlegen und das Schlachtfeld verlassen? Thorheit, es kennt den Befehl des Feldherrn, der das Regiment mit seinem Obersten traf, sich beim Zusammentreffen mit dem Feind auf denselben zu stürzen, und hat es auch seinen nächsten und unmittelbaren Führer verloren, so fehlt ihm doch sein höchster Führer nicht.

Ähnlich verhält es sich mit den gläubigen Katholiken für den angegebenen Fall. Die Pflicht zum Widerstande und Kampfe bindet sie mit diesem Führer, diesen freilich noch strenger, als sie. Vernachlässigt der Führer seine Pflicht, so sind sie deshalb ihrer Pflicht nicht enthoben, und ihr Recht, das aus dieser Verpflichtung herv orwächst, ist nicht geschmälert. Weder brauchen sie die Vereini-

gung, die sie schlossen, noch die Organisation, die sie trafen, aufzulösen, noch vom Kampfe abzulassen, den sie begannen. Entbehren sie auch ihres unmittelbaren Führers, so steht ihnen doch ihr erster und höchster Führer zur Seite. Und darum geht ihrer Thätigkeit, die sie bei diesem Verhalten entwickeln, nichts ab, um im wahren Sinne des Wortes eine katholische Action zu sein. Kaum brauchen wir hier zu bemerken, dass dieses Verhalten nur dann einer wahrhaft katholischen Action nicht hindernd im Wege steht, wenn die Vernachlässigung der Pflicht von Seite des unmittelbaren Führers eine offen daliegende Thatsache ist, und es keinem Zweifel unterworfen sein kann, dass man sich der Führung oder auch nur der Billigung des Stellvertreters Christi erfreut.

Wir glaubten diese Bemerkungen nicht unterdrücken zu sollen, um gewisse Autoren vorsichtiger zu machen, die im publicistischen Kampfe Männer, die einer von der ihrigen verschiedenen Anschauung folgen, ob mangelnden Anschlusses an die Bischöfe verdächtigen, und doch wieder keinen Anstand nehmen, Bewegungen, in denen ein Anschluss an die Bischöfe in keiner Weise zu Tage tritt, nicht nur ihre Sympathie entgegenzubringen, sondern auch den Charakter wahrhaft christlicher und katholischer Actionen zuzugestehen. Doch wir sind noch nicht am Ende.

Die Thätigkeit der Katholiken auf dem Gebiete der Politik, die wir betrachteten, bezieht sich, wie man sieht, in erster Linie auf die Stellung der Kirche im Staat, und auf die Aufnahme und Anerkennung der in ihr lebenden und durch sie vermittelten Glaubens- und Sittenlehre als der unverbrüchlichen Norm, von der kein Leben, auch nicht das staatlich-gesellschaftliche abweichen darf. Sie ist mithin wohl eine politische Thätigkeit, aber die sie als Katholiken und Glieder der Kirche, und darum mit Unterordnung unter die kirchliche Autorität und deren Leitung und Führung ausüben. Kurz sie ist eine Thätigkeit, in der sich die Freiheit des Bürgers im Gebrauche seiner Rechte hauptsächlich durch den Gehorsam des Katholiken gegen die kirchliche Autorität zu erweisen und zu bewähren hat. Es ist allerdings wahr, dass diese Thätigkeit in Anbetracht der Zeitumstände, wie auch der innern Würde, die ihr zukömmt, und des Zieles, das sie anstrebt, vor jeder andern hervorragt, allein sie ist nicht die einzige; es besteht vielmehr neben ihr eine andere Thätigkeit, in der die Freiheit des Bürgers von der Autorität der Kirche unbeeinflusst ist. Es be-

dürfte zum Beweise nur eines Rückblickes auf das über die Unabhängigkeit des Staates auf seinem Gebiete Gesagte, indem daraus mit logischer Nothwendigkeit folgt, dass es auch für den katholischen Bürger ein Gebiet gibt, in dem er die gleiche Freiheit besitzt, mit der er ausgerüstet wäre, wenn er nicht ein Glied der katholischen Kirche sein würde, aber wegen der Wichtigkeit der Sache muss ein näheres Eingehen darauf als zweckmäßig erscheinen.

Sehen wir uns vor allem das Wesen der naturalistischen Politik etwas genauer an. Schon Pius der Neunte hochseligen Angedenkens bemerkt in dem mehrmals angeführten Rundschreiben, dass der Naturalismus, den er absurd und gottlos nennt, nicht nur der katholischen Kirche, ihrer heilsamen Lehre und ihren ehrwürdigen Rechten, sondern auch dem Naturgesetze und der Vernunft entgegen sei, und die zweifellosesten Principien der gesunden Vernunft missachte und hintansetze, und deshalb nicht weniger zum Schaden der Seelen, als zum Nachtheil der bürgerlichen Gesellschaft gereiche, nicht weniger die Grundlage der katholischen Religion als der bürgerlichen Gesellschaft untergrabe; dass er die menschliche Gesellschaft jeder Religion entkleide, den natürlichen Begriff der Gerechtigkeit und des menschlichen Rechtes zerstöre, und an seine Stelle die materielle Gewalt setze; dass er nach Leugnung jedes göttlichen und menschlichen Rechtes kein Gesetz anerkenne, als den Willen des Volkes, und keinen andern Zweck, als die Erwerbung und Anhäufung von Reichthümern und die Befriedigung ungezähmter Leidenschaften und den Genuss von Lust und sinnlichen Vergnügungen. Die naturalistische Politik ist nicht nur kirchenfeindlich, sondern auch staats- und gesellschaftsfeindlich. Sie widerstreitet nicht nur den Principen des Glaubens, sondern auch den Principien der Vernunft. Sie hebt nicht nur das übernatürliche Gesetz des Christenthums, sondern auch das Naturgesetz auf, und stürzt dadurch die Grundpfeiler jeder Ordnung unter den Menschen um, indem sie die Begriffe von Recht und Pflicht zu leeren Namen macht. Ja die Bekämpfung und Verdrängung der Kirche hat die naturalistische Politik nur deshalb auf ihr Banner geschrieben, weil er der Untergrabung der Kirche bedarf, um die Grundlage, auf der die staatliche Gesellschaft beruht, zertrümmern und damit sich offenes Feld für die Verwirklichung seiner egoistischen Zwecke in Besitz und Genuss schaffen zu können. Mit andern Worten, die naturalistische Politik ist kirchenfeindlich, weil sie staats- und gesellschaftsfeindlich ist.

Nennen wir darum auch den Charakter der Kirchenfeindlichkeit den verabscheuungswürdigsten der naturalistischen Politik, so dürfen wir doch den Charakter der Gesellschaftsfeindlichkeit den hervorstechendsten heißen. Dieses aber festgesetzt, ist sie unverkennbar Gegenstand der Bekämpfung ausnahmslos für alle, die nicht nur ein Interesse an der Erhaltung der staatlichen Gesellschaft und socialen Ordnung, sondern auch die Pflicht haben, als Glieder des Staates für sie thätig zu sein. Folglich sind die Katholiken zu dieser Bekämpfung nicht nur als Katholiken, sondern auch, abgesehen von dieser Eigenschaft, als Bürger berechtigt und verpflichtet. Es ist diese Bekämpfung für sie von der einen Seite eine Christenpflicht, von der andern Seite eine Bürgerpflicht. Jene ergibt sich aus der Angehörigkeit der Katholiken zur Kirche, diese aus ihrer Angehörigkeit zum Staate. Jene entspringt aus dem übernatürlichen Gesetze Christi, diese aus dem Gesetze der Natur. Jene stützt sich auf den Glauben, diese auf die Vernunft. Jene hat zunächst den Bestand der Kirche und die Geltung ihrer Rechte im Staate zum Inhalt, diese unmittelbar den Bestand des Staates und die Geltung der Rechte seiner Glieder. Jene ist denen allein gemeinschaftlich, welche Untergebene der Kirche sind, diese allen, welche Bürger des Staates sind. Möge somit die Christenpflicht ein neues Gewicht zur Bürgerpflicht hinzufügen, zu deren Erfüllung antreiben, und ihr einen höhern übernatürlichen Wert verleihen, so fällt doch die Bürgerpflicht keineswegs mit der Christenpflicht schlechthin zusammen, sie besteht vielmehr unabhängig von ihr, und ist darum nicht den nämlichen Gesetzen unterworfen, wie diese. Während wir von den Katholiken bei Erfüllung ihrer Christenpflicht mit Recht Anschluss an die kirchliche Autorität verlangen, glaube ich nicht, dass man mit gleichem Rechte dieses Verlangen stellen kann, wo die Erfüllung der Bürgerpflicht als solcher in Betracht kömmt. Im Gegentheil glaube ich, dass ihnen dabei die ganze volle Freiheit, die sie als Bürger besitzen, und alle Rechte, deren sie als solche sich erfreuen, gewahrt bleiben; selbstverständlich unter dem Vorbehalte, dass sie mit ihrer Christenpflicht nicht in Collision gerathen, wie es zum Beispiel der Fall wäre, wenn sie einer Action gegen die naturalistische Politik beiträten, die ein christliches Princip beeinträchtigen, oder von der kirchlichen Autorität als unchristlich verurtheilt würde. Doch dieser Gedanke bedarf zu seiner Vervollständigung einer Erklärung des Begriffes christlicher Politik.

Der Staat als natürliche Gesellschaft kann keine andere, zu seiner innern Constituierung gehörende Grundlage haben, als eine natürliche, die Principien, die dessen Sein und Leben innerlich bestimmen, müssen der natürlichen Ordnung angehören. Wie er aus den Principien der Natur hervorwächst, so steht auch seine Entfaltung und sein Fortschritt zur innern Vollendung unter den Principien der Natur. Wie sein innerer Zweck innerhalb der Grenzen der Natur eingeschlossen ist, so sind auch die Mittel, deren er sich zu dessen Erreichung bedient, rein natürliche. Es würde also ein Irrthum sein, wollte man unter christlicher Politik eine Politik verstehen, die auf geoffenbarte Principien, inwiefern sie in dem übernatürlichen Lichte des Glaubens erkannt werden, sich stützt und von ihnen bedingt ist. Denn da das Übernatürliche dem innern Zubehör des Staates, des staatlichen Seins und Lebens nicht beigezählt werden kann, kann eine Politik, die innerlich mit dem Übernatürlichen verwachsen ist, dem Staate nicht connatural sein. Christliche Politik in diesem Sinne wäre ohne Vermischung des wesentlichen Unterschiedes zwischen Staat und Kirche, und in letzter Instanz zwischen Natur und Übernatur nicht denkbar. Woher also nimmt die Politik den Namen einer christlichen? Zur Lösung dieser Frage wird uns der bekanntere Begriff der christlichen Philosophie den Weg bahnen.

Unter christlicher Philosophie verstehen wir nicht eine Philosophie, die von der Offenbarung ausgehend im Lichte der Offenbarung voranschreitet, die dieser ihre Beweismittel entlehnt, und die Lehrautorität der Kirche als höchstes Princip der Gewissheit aufstellt, sondern sie ist uns eine Philosophie, die wahrhaft eine Vernunftwissenschaft ist, indem sie auf den Principien der Vernunft im Lichte der Vernunft aufgebaut allen Forderungen entspricht, welche die Vernunft an sie stellen kann, damit sie als deren Product anerkannt werde, zugleich aber auch allen Forderungen gerecht wird, die der Glaube an sie stellen muss, damit sie als die Frucht einer Vernunft angesehen werden könne, die sich ihres Verhältnisses zur ersten und höchsten Vernunft, deren Gedanken in der Offenbarung enthalten sind, bewusst ist. Sie ist daher wohl das Erzeugnis der gläubigen Vernunft, aber nicht das Erzeugnis der Vernunft, inwiefern sie gläubig ist, und hat darum Geltung für alle, die mit Vernunft begabt sind, sei es dass sie den Glauben umfangen, sei es, dass sie ihn verwerfen.

Die Benennung einer christlichen Philosophie, die wir ihr geben, ist also nicht eine von innen herausgenommene, sondern von außen hergeleitete; sie bezeichnet nicht deren inneres Wesen, sondern nur ihr vernunft- und pflichtgemäßes Verhältnis zu einem andern, nämlich zu der in der Lehre der Kirche lebenden Offenbarung Gottes. Richten wir unser Augenmerk einzig auf die Thätigkeit, durch die sie zu Stande kömmt, dann ist sie nur Philosophie; ziehen wir aber außerdem das thätige Subject in Betracht, das seine Thätigkeit im Gehorsam gegen die unerschaffene Vernunft innerhalb der Schranken hält, welche der Glaube zieht, dann ist sie christliche Philosophie. Wir sehen mithin in dieser die natürliche Vernunftthätigkeit des Menschen in harmonischer Verbindung mit der übernatürlichen Unterwerfung des Christen in der Einhaltung der jener Thätigkeit gesetzten Schranken. Wir finden in ihr die Unabhängigkeit von der Lehrautorität der Kirche, welche ihr ob ihres eigenthümlichen Formalprincipes, das nicht die Autorität, sondern die Evidenz ist, eigen ist, vereint mit jener Abhängigkeit, die aus der Würde einer äußern Norm für die Vernunft und ihre Thätigkeit die von einer unfehlbaren göttlichen Autorität untrennbar ist, naturnothwendig entspringt.

Wenden wir nun das auf die Politik an. Auch für die Politik ist die Benennung einer christlichen nicht eine von innen herausgenommene, sondern eine von außen hinzugekommene. Sie besagt einzig und allein, dass sie in der vernunft- und pflichtgemäßen Beziehung zur Kirche und zum Christenthum stehe, das heißt, dass sie von allem Widerspruch mit den Grundsätzen und Lehren der Kirche frei, und außerdem denselben mehr oder weniger gleichförmig sei, und zwar nicht etwa nur zufällig, sondern principiell aus Ehrfurcht und Gehorsam gegen die kirchliche Autorität.

Die Politik im weitern Sinne des Wortes, wie wir sie hier nehmen, verfolgt einen zeitlichen weltlichen Zweck, der sich von dem innern Zwecke des Staates nicht unterscheidet, und bewegt sich in dem, was als Mittel auf diesen Zweck hingeordnet ist. Ihre Aufgabe ist es, diese Mittel aufzusuchen, sie auszunützen und zu vervollkommnen, kurz dem ganzen staatlich-gesellschaftlichen Leben eine Einrichtung zu geben, die es in möglichst hohem Grade geeignet macht, eine fruchtbare Quelle des Gemeinwohles zu sein. Sie gehört folglich ihrem innern Wesen nach der Ordnung der Natur an, und die Thätigkeit auf ihrem Gebiete ist eine natürliche und

wird vom Bürger, als Bürger geübt, und schließt daher an und für sich nur natürliche Momente ein. Mit Absicht sage ich ‚an und für sich'; denn da das diese Thätigkeit setzende Subject der Bürger ist, welcher der katholischen Kirche angehört, umfasst sie auch ein übernatürliches Moment, nicht zwar als innerlich constituierendes, aber doch als äußerlich normierendes. Der katholische Bürger ist nämlich frei in seiner Thätigkeit auf dem Gebiete der Politik, aber er ist gehalten, sie nicht nur vor jedem Widerspruche mit den Grundsätzen und Lehren der Kirche zu bewahren, sondern auch mit ihnen in Einklang zu bringen.

So lange es sich um rein politische Dinge handelt, die nämlich nach der religiös-sittlichen Seite hin betrachtet indifferent sind, und nur einen social-politischen Wert haben, so ist der katholische Bürger ausnahmslos frei. Handelt es sich aber um Dinge, die zwar in erster Linie sich auf den zeitlich-weltlichen Zweck des Staates beziehen, und darum schlechthin politische sind und genannt werden müssen, aber zugleich eine Beziehung auf die religiös-sittliche Ordnung haben, sei es ob des Grundsatzes, der in ihnen zum Ausdruck kömmt, sei es ob der Voraussetzung, auf welche sie sich stützen, dann hat die eben angegebene Beschränkung Platz.

Grundlos wäre die Befürchtung, der katholische Bürger befinde sich durch diese Beschränkung gegen diejenigen im Nachtheil, die entweder keine Katholiken sind oder ihren katholischen Glauben über Bord geworfen haben. Oder befindet sich etwa ein Wanderer, den ein Wahrzeichen vor dem Wege warnt, der vom Ziele seiner Wanderschaft abführt, gegen den im Nachtheil, dem ein solches Zeichen nicht begegnet? Übrigens gebe man sich dem Glauben nicht hin, dass die Beschränkung, welche die Freiheit des Katholiken erfährt, für andere gar nicht vorhanden sei. Denn für jene, welche die Autorität der Kirche mit oder ohne ihre Schuld nicht anerkennen, bleibt die Autorität des Naturgesetzes, das nicht weniger, als die Offenbarung, die Grundsätze und Principien religiös-sittlicher Natur, welche das Fundament und die Norm des gesellschaftlichen Lebens bilden, zur Pflicht; nicht weniger, als sie, die Wahrung der Autorität und Freiheit, der Gerechtigkeit und Liebe zu bindenden Gesetzen macht.

Christliche Politik — wir wiederholen es — ist also nicht eine Politik, die unter der Autorität der Kirche gestellt von der Kirche beherrscht wird, sondern sie ist eine Politik, die auf natürlichem Boden stehend, von natürlichen Factoren getragen, durch

natürliche Einrichtungen dem staatlich-gesellschaftlichen Leben eine Gestaltung zu geben bemüht ist, die es zur Herbeiführung des gesellschaftlichen Gemeinwohles am geeignetsten macht, bei ihren Bewegungen jedoch die Grundsätze und Lehre der Kirche, die auch die Vorschriften des Naturgesetzes in allgemein fasslicher und allen ohne Ausnahme angepasster und zugänglicher Weise enthält, gleich einem Leitsterne vor Augen hält, um Irrwege zu vermeiden, und den richtigen Weg einzuschlagen.

Damit ist es nun aber auch klar, dass die Thätigkeit der Katholiken auf dem Gebiete der Politik mit dem einzigen wiederholt genannten Vorbehalte vollständige Freiheit besitzt, und die Katholiken folglich auf diesem Gebiete die Rechte, die sie als Bürger besitzen, nach ihrer bessern Überzeugung ohne Abhängigkeit von der kirchlichen Autorität, der ja die Politik nicht untersteht, gebrauchen können. Indes, um jenem Vorbehalte gerecht zu werden, dürfen sie die Fühlung mit der kirchlichen Autorität nicht verlieren. Niemals aber dürfen sie vergessen, dass sie der kirchlichen Autorität, der sie in deren eigenem Gebiete rückhaltslosen Gehorsam schulden, in jedem Gebiete Ehrfurcht und Liebe schulden. Niemals dürfen sie vergessen, was die Kirche dem Staate und dem öffentlichen gesellschaftlichen Leben ist, und deshalb nie von der Überzeugung lassen, dass alle Arbeiten auf dem social-politischen Gebiete keine bleibende Frucht hervorbringen können, wenn nicht der Kampf, den die Katholiken unter Führung und Leitung der Kirche zu kämpfen haben, zu siegreichem Ausgange geführt wird.

Richten wir uns zum Schlusse in der Hoffnung auf, die Pius der Neunte in folgender Weise ausspricht[1]), ‚dass alle erkennen werden, jene großen schweren Übel, unter denen Völker und Reiche in dieser so traurigen Zeit seufzen, haben ihren Ursprung aus der Verachtung unserer heiligsten Religion genommen, und nirgend anders her könne Trost und Hilfe erwartet werden, als aus der göttlichen Lehre Christi und durch seine heilige Kirche, welche, aller Tugenden Mutter und Ernährerin, und aller Laster Vertreiberin, während sie die Menschen in aller Wahrheit und Gerechtigkeit unterweist, und durch gegenseitige Liebe sie verbindet, für das öffentliche Wohl der bürgerlichen Gesellschaft und die Ordnung auf wunderbare Weise sorgt und vorsieht‘.

[1]) Allocution vom 20. April 1849.

Die Promotionen an der Dilinger Universität von 1555 bis 1760.

Von Dr. Ewald Horn in Steglitz bei Berlin.

Ich gebe im folgenden einen Beitrag zur Geschichte der Universität Dilingen[1]). Mancherlei ist darüber schon geschrieben, aber eine erschöpfende Darstellung dieser für den Katholicismus in Oberdeutschland so wichtigen Hochschule wird noch immer vermisst. Ich will hier zunächst die mir bekannte gedruckte Literatur verzeichnen und die geschätzten Leser bitten, mir mit einer etwa möglichen Vervollständigung zur Hand zu gehen[2]).

A. Zeitschriften-Artikel und Sammelwerke.

1. Aus einem Schreiben aus Schwaben im März 1801 über den neuesten Zustand der Universität zu Dillingen.
In: Beylagen zu den Neuen Würzburger gelehrten Anzeigen i. J. 1801. Hrsg. v. J. B. Siebold. Würzburg. 8. Jahrg. 3. S. 103 ff.
2. Die Universitätsbibliothek in Dillingen.
In: Idunna und Hermode. Eine Alterthumszeitung. Hrsg. v. Gräter. Jahr. 2. 1813. S. 31 f.
3. *Wichner*, Jac., Geistliche Studenten auf der Universität zu Dilingen im 17. Jahrhundert
In: Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner-Orden. Jahrg. VI. 1885. Bd 1. S. 397 ff.

---

[1]) Es ist dies die ältere und richtigere Schreibung.
[2]) Ich bearbeite seit Jahren (im Auftrage der preuß. Unterrichtsverwaltung) eine Bibliographie der deutschen Universitäten.

4. Reformbestrebungen des Kardinals Otto Truchseß von Waldburg. Von Bernhard Duhr S. J.

In: Histor. Jahrbuch. Im Auftr. d. Görres-Gesellsch. München. 8. Bd VII. 1886. S. 369 ff.

5. Artikel Dillingen (von Birle).

In: Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon. 2. A. Bd 3. Freiburg 1884. 8. Sp. 1752 ff.

6. Verschiedene auf Dilingen bezügliche Urkunden in:

G. M. *Pachtler*, Ratio Studiorum . . Soc. Jesu . . Tom. I. III. IV. (= K. Kehrbach, Monum. Germ. Paed. Bd II. IX. XVI). Berlin 1887. 90. 94. 8.

7. Die Dillinger Buchdruckerei und ihre Druckwerke im 16. Jahrh. Vortrag des Hrn. Dekan Fr. X. Schild.

In: Jahres-Bericht des Histor. Vereins Dillingen. V. Jahrg. 1892. Dillingen. 8. S. 102 ff.

8*. Die Privilegien der ehemaligen Universität Dillingen. Von Dr. Thomas Specht.

In: Jahres-Bericht des Hist. Vereins Dillingen. VIII. Jahrg. 1895.

9. Zwei Sammelbände der Dilinger Bibliothek mit dem handschriftlichen Titel: Societatis Jesu Dilingae. Academiae Dilinganae Promotiones. Tom. I. Promotiones Academiae Diling. ab Anno 1550 ad Ann. 1631. Tom. II. Promotionum Academicarum ab Anno 1632 [ad An. 1760].

B. Einzelne Werke.

10. Kurtzer Außzug Der Satzung vnd Ordnungen, wie sich die frembden, so inn deß Hochwürdigisten Fürsten vnnd Herrn, Herrn Otho der hailigen Römischen Kirchen, deß Tittels Sanctae Sabinae priesters Cardinal, vnd Bischouen zue Augspurg, Collegio zue Dillingen nit vnderhalten, sonder auff jren kosten daselbs Studieren werden, halten sollen vnd müessen [o. O.] M. D. L. 4. 4 Bl. (In Berlin. Kön. Bibl.)

11. [Kopftitel.] Institutum et ratio doctrinae, quae traditur hoc anno. 1550. in collegio S. Hieronymi, Dilingae erecto a . . D. Ottone, Cardinale et Episcopo Augustano. [o. Dr.] fol. 1 Bl.
(Münch. Univ. Bibl.; Diling. Bibl.)

12. [Kopftitel.] Ratio et ordo doctrinae, quae tradetur ab Octobri anni 1551. usque ad eundem mensem sequentis anni, in Collegio Diui Hieronymi Dilingae erecto, per . . D. Othonem Romanae Ecclesiae Tituli S. Sabinae Cardinalem et Episcopum Augustanum. [o. Dr.] fol. 1 Bl. (Diling. Bibl.)

13. Bullas. S. D. N. D Julii Divina providentia papae III. Super erectione Studii Generalis in Oppido Dilingae Augustan. dioc. Prouincie Moguntin. per Illustriss. et Reuerendiss. D. D. Othonem Epm et Card. Augustan. nuncupatum nuper erecti, cum priuilegiis et facultatibus ad instar. Bonon. et Parisien. ac Germaniae Studiorum et aliarum Vniuersitatum in quibusuis Christiani orbis partibus concessis. (Dat. Romae Apud sanctum Petrum, Octauo Id. Aprilis, Anno Secundo.) [o. O.] 4. 6 Bl. (Münch. Staats-Bibl.)

14*. Statuta Collegii ecclesiastici in Oppido Dilingae . . per Rev. et Ill. D. D. Othonem . . sub invocatione S. Hieronymi nuper erecti. Romae apud Anton. Bladum. 1553. 4.

15. Institutio et statuta collegii Studiosorum Clericorum sub inuocatione et protectione S. Hieronymi à . . D. D. Othone . . Dilingae fundati et erecti. Cum publicatione erectionis et Priuilegiorum studij generalis in eodem oppido Dilingae per Sanctiss. D. N. D. Julium Papam III. et Inuictiss. Carolum V. Romanorum Imperatorem . . concessi et confirmati. Dilingae. Apud Sebaldum Mayer. Anno domini 1557. 4. 38 Bl. (Münch. Univ. Bibl.)

16. Gratulatoria carmina quibus generoso domino, domino Philippo SS. Rom. Imperij Dapifero haereditario, ac Baroni à Waldpurgia etc. Episcopalem dignitatem, quam de more recepto in festo Innocentum gessit, Dilingana Academia gratulata est. Anno. M. D. LXII. IIII. Calend. Januarias. (Dilingae apud Sebaldum Mayer.) 4. 16 Bl. (Münch. Univ. Bibl.)

17. Reverendissimo . . Joanni Othoni a Gemmingen, cum solenni ritu Augustanus Episcopus consecraretur, Academia Dilingana, velut Patrono benignissimo . . laeta et gratulabunda, D. D. Dilingae. Apud Joannem Mayer. [1591] 4. 1 Bl.; 53 S. (Augsb. Stadt-Bibl.)

18. Reverendissimo . . Henrico a Knöringen, cum solenni ritu . . Augustanorum Pontifex consecraretur, Academia Dilingana, velut Patrono benignissimo . . L. M. D. Dilingae, Apud Joannem Mayer. [1598] 4. 1 Bl.; 22 S. (Augsb. St.-B.)

19. Ratio atque institutio Studiorum Societatis Jesu. Dilingae 1600. 8. [Darin die Leges Acad. Diling. nach Heumann, Bibl. acad.]

20. [Kopftitel.] Catalogus librorum Ad quorum explicationem professores societatis Jesu aggredientur ad festum S. Lucae. Anno Domini M. DC. LI. et LIII. (Dilingae, Typis Academicis.) fol. 1 Bl. (Jena, Univ. Bibl.)

21. Institutio episcopalis academiae Dilinganae Per Julium III. una cum privilegiis eidem ad instar Bononiensis, Parisiensis ac aliarum . . universitatum concessis ab eodem. Et ab . . imperatoribus Carolo V. Ferdinando I. Ferdinando III. non solum ad instar, verum etiam pariformiter sub speciali S. C. M. et Imperii protectione ac tutela confirmatis, et de novo concessis. Vnâ cum participatione Priuilegiorum aliquot praecipuis Exemplis illustratâ. Anno M. DC. LX. . . Dilingae, Formis Academicis. Apud Ignatium Mayer. 4. 1 Bl.; 58 S. (Münch. Univ. Bibl.) (Augsb. Stadt-Bibl.)

22. Almae et episcopalis universitatis Dilinganae hodiernae status, et ratio doctrinae 1775. Dilingae Typis et Sumptibus Joannis Leonardi Brönner, almae Universitatis Episcopalis Typographus. 4. 40 S. (Münch. Staats-Bibl.)

23. Monumentum gratitudinis in restaurationem academiae Ottoniano Clementinae . . Clementi Wenceslao Archiepiscopo Trevirensi . . dicatum anno MDCCLXXXII. ad illustrationem historiae Suevicae literariae. Weissenburgi typis Meyerianis. (1782) 4. 55 S. (Münch. Univ. Bibl.)

24. Geschichte der Bischöfe von Augsburg .. von Placidus Braun .. Augsburg 1814. 8. 3. Bd. S. 409 ff. 4. Bd. S. 30. 49. 74. 87 ff. 376 f. 555. 565 f.

25. Chronologische Geschichte der bairischen Städte Dillingen, Lauingen und Rain sammt Materialien zur Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen . . von Franz Dionys Reithofer . . Dillingen 1821. in der Roßnagel'schen Buchh. 8. 1 Taf.; 128 S.

26. Bericht über die königlichen Studien-Anstalten zu Dilingen . . für das Studien-Jahr 1832—1833. Nebst einem Programme: Die Universität zu Dilingen in ihrer Gründung und ersten Blüthe, von Lorenz Stempfle . . Dilingen, gedr. in der Roßnagel'schen Buchdr. 4. 70,1 S.

27. Erinnerungen aus meinem Leben. Von Christoph v. Schmid. Zweites Bändchen: Der hochselige Bischof Johann Michael v. Sailer. Augsburg, J. Wolff. 1853. 8. 1 Taf.; VIII, 200 S.

28. Geschichte der k. Studien-Anstalt Dilingen in den ersten hundert Jahren, von ihrer Entstehung bis zum westphäl. Frieden, 1548—1648, nach den Quellen dargestellt von Joseph Haut .. Programm zum Jahresberichte 1854. Dilingen, 1854. Dr. v. C. Kränzle. 8. 1 Taf.; 115 S; 2 Bl.

29. Chronik von Dillingen im Regierungsbezirke Schwaben und Neuburg .. Von Wilhelm Weiß . . Dillingen, 1861. C. Kränzle. 8. 2 Bl.; 292 S.; 4 Taf.

30. Geschichte des ehemaligen päpstlichen Alumnates in Dillingen. Programm der kgl. Studienanstalten zu Dillingen für 1882/83 von Dr. Mathias Hausmann .. Dillingen, Dr. v. A. Kolb. 8. 4 Bl.; 124 S.

31. Die Jesuitenkirche zu Dillingen, ihre Geschichte und Beschreibung mit besonderer Berücksichtigung des Meisters ihrer Fresken Christoph Thomas Scheffler .. von Dr. Oscar Freiherrn Lochner v. Hüttenbach . . Mit 19 Abbildungen. Stuttgart, Paul Neff. 1895. 8. 4 Bl.; 76 S.

Dies ist alles, was ich bisher an gedruckter Literatur zur Geschichte der Universität Dilingen ermittelt habe. Die mit einem Sternchen versehenen Nummern habe ich noch nicht gesehen, eine Nachweisung von anderer Seite wäre mir erwünscht.

Ein paar kurze Bemerkungen über die Geschichte der Dilinger Universität mögen hier Platz finden. Im Jahre 1549 stiftete Fürstbischof Otto Truchseß von Waldburg in Dilingen ein Collegium des heiligen Hieronymus zur Ausbildung junger Geistlicher. Da die Stiftung gedieh, so erbat und erhielt er unterm 6. April 1552 vom Papste Julius III. die Privilegien für eine Universität in Dilingen, die Kaiser Karl V. unterm 30. Juni 1553 bestätigte. Die feierliche Eröffnung der Universität erfolgte am 21. Mai 1554 mit zwei Facultäten, der philosophischen und der theologischen. Im Jahre 1564 übernahmen die Jesuiten die Universität und verwalteten sie bis zur Aufhebung des Ordens im Jahre 1773.

Eine juristische Facultät war inzwischen 1629 noch eingerichtet worden. Im Jahre 1802 fiel das Fürstenthum Dilingen an die Krone Baiern, und 1804 wurde die Universität nach genau 250jährigem Bestehen aufgehoben.

Ich wende mich nun zu dem eigentlichen Thema meines Aufsatzes. Meine Quelle für die Dilinger Promotionen sind die beiden unter Nr. 9 des Verzeichnisses stehenden Sammelbände der Dilinger Bibliothek. Sie enthalten die Patente der in den Jahren 1555 bis 1760 geschehenen Promotionen der Baccalarien, Magister, Licentiaten und Doctoren. Recht nutzbar zu machen wäre freilich diese Sammlung erst in Verbindung mit der Matrikel, die mir nicht zu Gebote stand; die Dilinger Bibliothek besitzt sie nicht. Indes es läßt sich auch so einiges Wissenswerte sagen.

Die beiden Bände sind in Großfolio; im ersten zählte ich 249, im zweiten 224 Blatt, fast durchweg Einblattdrucke in Patentform. Eine große Menge der Patente sind sogenannte Emblemata, wie sie früher namentlich auf katholischen Universitäten häufig waren. Man versteht darunter allegorische, symbolische, auch historische Zeichnungen großen und größten Formates, von Künstlerhand entworfen, in einfacherer Ausführung als Holzschnitte, in kostbarerer als Kupferstiche oder mit prachtvollen Miniaturmalereien; in diese sind dann die Namen der Candidaten und Promotoren nebst den vertheidigten Thesen theils handschriftlich, theils gedruckt eingetragen. Auf der Mainzer Seminarbibliothek sah ich solche in Kupfer gestochenen Emblemata, auch in Graz finden sich welche[1]), die Dilinger sind bis 1631 hin meist glänzende Miniaturen.

Der erste Band der Dilinger Promotionen enthält außerdem auf den ersten beiden Blättern die gemalten Wappenschilder der Universität und ihres Gründers des Fürstbischofs Otto. Da diese Wappen schon mehrfach beschrieben worden sind, so übergehe ich sie hier.

Die Mehrzahl der Promotionen betrifft die Baccalare und Magister der philosophischen Facultät, dazu kommt eine geringe Menge theologischer Licentiaten und Doctoren und eine noch geringere Anzahl Licentiaten und Doctoren des canonischen Rechtes und beider Rechte. Die Statistik ist — vorbehaltlich etwaiger Berichtigungen auf Grund der Matrikel — folgende.

---

[1]) Hofrichter, Rückblicke in die Vergangenheit von Graz. 1885.

I. Baccalare und Magister der philosophischen Facultät.

		Bacc.	Mag.
1555.	Dec.	(7)	7
1557.	Febr.	(7)	7
1559.	Jan.	(8)	8
1561.	Febr.	(12)	12
1563.	"	(14) [1]	14
1564.	?	13	—
1565.	Febr.	—	8
	Juni	13	—
1566.	Febr.	7	—
	April	—	9
1567.	Mai	6	—
1568.	April	—	5
	Aug.	4	—
1569.	Oct.	—	5
1570.	April	9	—
1571.	Jan.	20	—
	April	—	9
1572.	Febr.	13	—
	April	—	8
1573.	April	—	11
	Juni	8	—
1574.	April	—	5
	Juni	10	—
1575.	April	—	9
	Juni	15	—
1576.	Mai	—	13
	Juni	12	—
1577.	Mai	—	6
	Juni	12	—
1578.	April	—	14
	Juni	17	—
1579.	April	27	—
	Juni	—	15
1580.	April	19	—
	Juni	—	18
1581.	März	12	—
	Juni	—	9
1582.	April	13	—
	Juni	—	10
1583.	April	15	—
	Juni	—	12
1584.	April	17	—
	Juni	—	9
1585.	April	22	—
	Juni	—	9
1586.	April	12	—
	Juni	—	18
1587.	April	17	—
	Juni	—	10
1588.	April	5	—
	Juni	—	14
1589.	April	12	—
	Juni	—	6
1590.	Mai	7	—
	Juni	—	10
1591.	Mai	14	—
	Juni	—	6
1592.	April	14	—
	Juni	—	11
1593.	April	24	—
	Aug.	—	12
1594.	April	11	—
	Aug.	—	24
1595.	April	21	—
	Sept.	—	11
1596.	April	31	—
	Sept.	—	18
1597.	Mai	22	—
	Aug.	—	22
1598.	April	26	—
	Sept.	—	15
1599.	Mai	18	—
	Aug.	—	23
1600.	April	23	—
	Aug.	—	15
1601.	April	37	—
	Aug.	—	21
1602.	April	38	—
	Aug.	—	30
1603.	April	33	—
	Aug.	—	30
1604.	April	33	—

[1]) Für die Jahre 1555 bis 1563 fehlen die Promotionspatente der Baccalarien; ich setze die Zahl der Magister dafür in Rechnung, die allerdings wohl zu niedrig gegriffen sein wird.

		Bacc.	Mag.
1604.	Aug.	—	29
1605.	April	28	—
	Aug.	—	23
1606.	April	32	—
	Aug.	—	23
1607.	April	33	—
	Aug.	—	22
1608.	April	50	—
	Aug.	—	29
1609.	Mai	41	—
	Aug.	—	34
1610.	April	43	—
	Aug.	—	35
1611.	April	59	—
	Aug.	—	34
1612.	Mai	67	—
	Aug.	—	46
1613.	Mai	74	—
	Aug.	—	46
1614.	April	62	—
	Aug.	—	61
1615.	Mai	56	—
	Aug.	—	55
1616.	April	59	—
	Aug.	—	48
1617.	April	70	—
	Aug.	—	55
1618.	Mai	57	—
	Aug.	—	46
1619.	April	51	—
	Aug.	—	49
1620.	Mai	51	—
	Sept.	—	19
1621.	April	56	—
	Aug.	—	39
1622.	April	60	—
	Aug.	—	42
1623.	Mai	56	—
	Juli	—	53
1624.	April	40	—
	Juli	—	44
1625.	April	62	—
	Juni	—	36
1626.	April	50	—
	Juni	—	53
1627.	Juli	—	46
	Nov.	63	—
1628.	Juli	—	35
	Dec.	27	—
1629.	Sept.	—	43
	Nov.	45	—
1630.	Aug.	—	15
	Nov.	55	—
1631.	Sept.	—	44
	Dec.	46	—
1632.	Juli	—	7
1633.	Sept.	—	7
	Nov.	16	—
1634.	Juli	—	6
1635.	Mai	8	—
	Aug.	—	5
1636.	Jan.	12	—
	Aug.	—	11
	Dec.	14	—
1637.	Dec.	20	—
1638.	Juli	—	11
1639.	Febr.	9	—
	Juni	—	16
	Dec.	16	—
1640.	Juni	—	9
	Nov.	10	—
1641.		—	—
1642.	Juli	—	5
1643.	Nov.	13	—
1644.	Juli	—	7
	Aug.	18	—
1645.	Juli	17	11
1646.	Juni	12	—
	Juli	—	14
1647.	Juli	—	6
	Nov.	6	—
1648.	März	—	10
	Dec.	18	—
1649.	April	—	6
	Nov.	7	—
1650.	Aug.	—	17
	Nov.	15	—
1651.	Juli	—	8
	Nov.	11	—
1652.	Juli	—	13
	Dec.	19	—
1653.	Juni	—	10
	Dec.	22	—
1654.	Juni	—	19

		Bacc.	Mag.
1654.	Dec.	19	—
1655.	Juni	—	23
	Dec.	35	—
1656.	Juli	—	15
	Dec.	43	—
1657.	Juli	—	36
	Dec.	50	—
1658.	Juli	—	48
	Dec.	45	—
1659.	Juli	—	48
	Dec.	53	—
1660.	Juli	—	46
	Dec.	38	—
1661.	Mai	—	61
	Dec.	60	—
1662.	Juli	—	36
	Dec.	43	—
1663.	Juli	—	51
	Dec.	50	—
1664.	Juli	—	38
	Dec.	60	—
1665.	Juli	—	44
	Nov.	41	—
1666.	Juli	—	63
	Dec.	44	—
1667.	Juli	—	40
	Dec.	44	—
1668.	Aug.	—	30
	Dec.	55	—
1669.	Juli	—	40
	Dec.	52	—
1670.	Juli	—	40
	Dec.	40	—
1671.	Juli	—	36
	Dec.	52	—
1672.	Juli	—	34
	Dec.	41	—
1673.	Juli	—	40
	Dec.	22	—
1674.	Juli	—	43
	Nov.	44	—
1675.	Juli	—	14
	Nov.	37	—
1676.	Juli	—	33
	Dec.	36	—
1677.	Juli	—	31
	Dec.	30	—

		Bacc.	Mag.
1678.	Juli	—	27
	Dec.	43	—
1679.	Juli	—	32
	Nov.	43	—
1680.	Juli	—	38
	Nov.	37	—
1681.	Juli	—	44
	Dec.	35	—
1682.	Juli	—	33
	Dec.	48	—
1683.	Juli	—	37
	Dec.	31	—
1684.	Juli	—	43
	Nov.	32	—
1685.	Juli	—	24
	Nov.	33	—
1686.	Juli	—	30
	(Aug.?)	49	—
1687.	Juli	—	29
	Aug.	53	—
1688.	?	—	? [27]
	Aug.	47	—
1689.	Juli	—	29
	Aug.	35	—
1690.	Juli	—	47
	Aug.	53	—
1691.	Juli	—	30
	Aug.	54	—
1692.	Juli	—	34
	Aug.	41	—
1693.	Juli	—	42
	Aug.	71	—
1694.	Juli	—	24
	Aug.	50	—
1695.	Juli	—	36
	Aug.	49	—
1696.	?	—	? [25]
	Aug.	58	—
1697.	Juli	—	29
	Aug.	45	—
1698.	Juli	—	42
	Aug.	54	—
1699.	Juli	—	30
	Aug.	46	—
1700.	Juli	—	30
	Aug.	60	—
1701.	Juli	—	37

		Bacc.	Mag.			Bacc.	Mag.
1701.	Aug.	50	—	1725.	Juli	—	32
1702.	Juli	—	37		Aug.	54	—
	Aug.	59	—	1726.	Juli	—	33
1703.	Juli	—	29		Aug.	52	—
	"	30	—	1727.	Juli	—	32
1704.	"	—	20		Aug.	55	—
	Aug.	28	—	1728.	Juli	—	29
1705.	Juli	—	20		Aug.	54	—
	Aug.	30	—	1729.	Juli	—	27
1706.	Juli	—	26		Aug.	41	—
	Aug.	76	—	1730.	Juli	—	36
1707.	Juli	—	34		Aug.	50	—
	Aug.	67	—	1731.	Juli	—	26
1708.	Juli	—	48		Aug.	47	—
	Aug.	54	—	1732.	Juli	—	26
1709.	Juli	—	50		Aug.	39	—
	Aug.	46	—	1733.	Juli	—	24
1710.	Juli	—	44		Aug.	41	—
	Aug.	43	—	1734.	Juli	—	31
1711.	Juli	—	51		Aug.	40	—
	Aug.	56	—	1735.	Juli	—	31
1712.	Juli	—	25		Aug.	47	—
	Aug.	54	—	1736.	Juli	—	24
1713.	Juli	—	30		Aug.	34	—
	Aug.	53	—	1737.	Juli	—	24
1714.	Juli	—	22		Aug.	25	—
	Aug.	40	—	1738.	Juli	—	28
1715.	Juli	—	34		Aug.	38	—
	Aug.	53	—	1739.	Mai	60	—
1716.	Juli	—	35		Juli	—	17
	Aug.	57	—		Aug.	—	19
1717.	Juli	—	26	1740.	Juli	36	—
	Aug.	51	—		Aug.	—	29
1718.	Juli	—	30	1741.	Juli	56	—
	Aug.	55	—		Aug.	—	27
1719.	Juli	—	29	1742.	usw.	50	28
	Aug.	61	—	1743.		38	30
1720.	Juli	—	37	1744.		32	24
	Aug.	62	—	1745.		30	22
1721.	Juli	—	31	1746.		43	25
	Aug.	62	—	1747.		39	27
1722.	Juli	—	34	1748.		49	27
	Aug.	50	—	1749.		36	35
1723.	Juli	—	24	1750.		50	35
	Aug.	43	—	1751.		54	41
1724.	Juli	—	28	1752.		42	38
	Aug.	49	—	1753.		46	29

	Bacc.	Mag.		Bacc.	Mag.
1754.	32	26	1758.	36	29
1755.	47	24	1759.	52	23
1756.	57	25	1760.	38	28
1757.	40	31			

Das sind in Summa: 7296 Baccalare und 5305 Magister, oder im Durchschnitt der 206 Jahre: jährlich 35 Baccalare und 25 Magister, d. h. auf 100 Baccalare kommen 71 Magister.

Diese Zahlen sind auffallend hoch. Fast drei Viertel der Baccalaren erwirbt auch den Magistergrad. Man hat Feststellungen aus früherer Zeit bei andern Universitäten über diese Verhältnisse. Paulsen[1]) berechnete nach Stichproben aus Leipzig, daſs hier in den Jahren 1427—1520 nur etwa $^1/_7$ der Baccalare Magister wurde. Thorbecke[2]) zählt bei Heidelberg von 1391 bis 1523 etwa $^1/_5$. Kaufmann[3]) findet für Erfurt aus der Zeit von 1450—1519 im Durchschnitt $^1/_{10}$. Die Dilinger Verhältniszahl ist also bedeutend größer. Freilich kann man die Zahlen nicht recht zum Vergleiche heranziehen, da die Dilinger Promotionen einem späteren Zeitalter angehören. Die gleichzeitigen Promotionszahlen etwa aus Ingolstadt, Molsheim, Graz, Paderborn und andern Jesuitenfacultäten würden erst rechtes Licht über diese Verhältnisse in Dilingen verbreiten. Daſs aber das Baccalariat in der philosophischen Fakultät, namentlich auf den protestantischen Universitäten im 17 und 18. Jahrhundert in Abgang gerieth, dürfte hinlänglich bekannt sein[4]). Demgegenüber bieten die Dilinger

[1]) In Sybels Histor. Zeitschr. 45, 293 f.

[2]) Gesch. d. Univ. Heidelberg.

[3]) Gesch. d. deutsch. Univ. II, 305. Die Zahlen, die K. hier angibt, sind zwar falsch, da er die fremden Baccalare und Magister, die in Erfurt nur recepti waren, mitgezählt hat; da aber der Fehler beide Zahlenreihen betrifft, so mögen die Quotienten doch noch als ziemlich richtig gelten.

[4]) Ich gebe beispielsweise von Wittenberg einige Zahlenreihen, die ich aus den Hallischen Osterprogrammen von Jul. Köstlin, Die Baccalaurei und Magistri der Wittenberger philosoph. Facultät (Halle 1887—91) berechne. Die Recepti sind natürlich nicht mitgezählt. Es wurden promoviert am Anfang des 16. Jahrhunderts:

Tab. 1.

Jahr	Baccalare	Magister	Jahr	Baccalare	Magister
1503	74	26	1508	40	10
1504	188	17	1509	28	13
1505	91	21	1510	37	12
1506	38	13	1511	60	12
1507	43	4	1512	76	7.

Promotionen — betrachtet man nur die Regelmäßigkeit der Jahresfolgen in vorstehender Tabelle, aus der einem schon die Verhältniszahl $^3/_4$ entgegenspringt — ein auffallendes Merkzeichen des zielsichern, intensiven Lehrbetriebes der Jesuiten.

Die Tabelle veranschaulicht freilich nicht, welcher Procentsatz Studenten den Grad als Baccalar erwarb. Man geht wohl aber nicht fehl, wenn man annimmt, dass es auch mindestens drei Viertel derselben waren[1]. Haut (S. 63) sagt: ‚Die Classen waren zahlreich besucht und zählten im Durchschnitt 30 bis 40 Schüler, so dass die Gesammtzahl auf 400 bis 600 Studenten sich belief‘. Vergleicht man damit die Zahlen der Promotionstabelle, so findet man vielfach eine größere Anzahl der Promovierten, als Haut als durchschnittliche Schülerzahl angibt. Man muss jedoch — abgesehen von der vielleicht etwas zu niedrigen Schätzung Hauts — dabei in Betracht ziehen, dass auch Candidaten von auswärts zur Promotion in Dilingen erschienen, die hier nicht den Cursus durchgemacht hatten. Die Namen dieser bilden deshalb in den Katalogen eine Gruppe für sich: die Einheimischen stehen voran, auf sie folgen, gewöhnlich mit einem ‚His accesserunt‘, die Auswärtigen.

Zum Verständnis der Hautschen Notiz muss ich hier ein paar Worte über die Classeneintheilung in Dilingen einschalten.

Dagegen um die Mitte des Jahrhunderts:

Tab. 2.

Jahr	Baccalare	Magister	Jahr	Baccalare	Magister
1551	15	85	1556	10	72
1552	12	57	1557	4	83
1553	7	18	1558	—	69
1554	8	125	1559	1	57
1555	9	39	1560	1	81.

Man ersieht aus diesen Zahlen, dass sich das Verhältnis geradezu umgekehrt hat. An einen innern Zusammenhang der Parallelreihen ist gar nicht zu denken, so nämlich als ob ein regelmäßiges Fortschreiten mit Innehaltung eines vorgeschriebenen Lehrcursus vom einfachen Scholaren durch den Baccalarius zum Magister hin stattgefunden hätte, wie das allerdings auf den mittelalterlichen Universitäten und auf den Jesuitenhochschulen der Fall war. Sogar in der ersten Tabelle findet man selten die Namen der Baccalare eines Jahres unter den Magistern des nächsten oder nächstnächsten.

[1]) Kaufmann aaO. II, 306 erwähnt von anderwärts, dass etwa nur der vierte Theil der immatriculierten Scholaren zu Baccalaren promoviert wurde.

Eine Jesuiten-Universität umfaßte nach der Ordensconstitution und der Ratio Studiorum von 1599 die Studia inferiora und superiora, d. h. — wie an den mittelalterlichen Hochschulen — die ganze gelehrte Ausbildung. Die Inferiora hatten der Regel nach fünf Classen: 3 Grammatica, 1 Humaniora, 1 Rhetorica. Die letztgenannte war zweijährig, die andern einjährig. Bisweilen kam dazu noch eine Vorschule mit zwei Classen: Rudimenta und Principia. Im ganzen giengen also dem akademischen Studium 6 bis 8 Jahrescurse vorauf. Alljährlich war Ascenzprüfung bis zum Übertritt auf die Akademie, zu den Studiis superioribus.

Die Studia superiora begannen in der philosophischen Facultät mit der Logik-Classe. Die Abschlussprüfung des ersten Jahres berechtigte zum Übertritt in die zweite, die Physik-Classe, und verband sich gleichzeitig mit der Baccalariats-Promotion derjenigen, die diesen Grad annehmen wollten. Die Abschluss-Prüfung des zweiten Jahrescursus bedingte den Übertritt in den dritten und letzten Cursus der Metaphysik und gewährte etwaigen Bewerbern[1]) zugleich die Licenz, d. h. die Erlaubnis, nach Absolvierung des dritten Jahres mittelst feierlicher Disputation den Magistergrad anzunehmen. Indes scheint auch vielfach, namentlich in späterer Zeit, mit der Licenzertheilung, also nach einem akademischen Biennium, die Magisterpromotion verbunden worden zu sein. Die Statuten von Paderborn und Trier zB.[2]) lassen diese Annahme zu, und in den Dilinger Magisterkatalogen kommen Namen vor, die der vorjährige Baccalarienkatalog enthielt, wobei denn auch noch ausdrücklich bei einem Candidaten der Zusatz begegnet: ‚venit ex Physica!‘ Zudem beginnt der Magisterkatalog von 1740 mit den Worten: ‚Ex sexaginta Baccalaureis ad supremam Lauream pervenerunt sequentes DD. Magistri prorsus selecti‘. Genau 60 Baccalare enthielt aber der vorjährige Katalog, die also offenbar gemeint sind.

Gezwungen war keiner, einen Grad anzunehmen, zumal er Geld kostete. Umso bemerkenswerter ist es, dass offenbar die Mehrzahl der Philosophen promovierte; die Verhältniszahl $^3/_4$ ist kaum zu hoch gegriffen. Man darf wohl annehmen, dass die Durch-

1) Die aber gesondert und etwas eingehender geprüft wurden.
2) Bei Pachtler, Ratio Studiorum . . Soc Jesu vol. III.

schnittsfrequenz der philosophischen Facultät mindestens 100 betrug. Ferner war die Baccalariandenclasse sicher stärker als die beiden folgenden, zumal hier entschieden wurde, ob das Ordensmitglied sich zur Fortsetzung der Philosophie eignete oder gleich zur Casuistik, zum Anfangscurs der Theologie zu schicken, eventuell für das niedere Schulamt zu bestimmen war. Wir können, glaube ich, ohne von der Wahrheit allzuweit abzuschweifen, das Verhältnis zwischen Logikern und Physikern vielleicht wie 50 : 30 ansetzen. Wenn daher, wie wir gesehen haben, in dem Zeitraum von 206 Jahren durchschnittlich jährlich 35 Baccalare (neben 25 Magistern) promoviert worden sind, so bleibt das Verhältnis der Baccalare zu den nicht promovierten Studenten nicht eben weit unter $^3/_4$.

Wir wollen uns nun die Ziffern unserer Tabelle noch etwas genauer ansehen. Im ersten Jahrzehnt der Universität haben Magister-Promotionen nur alle zwei Jahre stattgefunden. Das ändert sich mit der im Jahre 1564 erfolgten Übernahme der Universität durch die Jesuiten. Diese beobachteten die Regel, in jedem Jahre einen neuen Curs anzufangen (Constitutiones 4. Part. Cap. 15. §. 2.: ‚Singulis annis unus Philosophiae cursus inchoabitur et alius cum divino auxilio absolvetur'. Vgl. *Pachtler*, Ratio Studiorum II, 135). Wir finden von nun ab alljährlich je eine Baccalarien- und Magisterpromotion. Ausnahmen kommen vor. Es fehlen in 1567 die Magister, in 1569 die Baccalare, 1570 die Magister; der Grund dafür liegt wohl in der anfangs noch geringen Frequenz. Dann treten erst wieder Lücken auf zur Zeit des 30jährigen Krieges. Mehrmals hatte da die Universität flüchten müssen, wiederholt waren die Studien unterbrochen worden. So ist es kein Wunder, dass 1632 die Baccalarien, 1637 die Magister, 1641 Baccalare und Magister vermisst werden. Andrerseits verschieben sich die Prüfungstermine, indem der Ausfall eines Jahres im folgenden nachgeholt wird. Die Baccalare von 1634 werden erst im Mai nächsten Jahres, die von 1635 im Januar des folgenden Jahres geprüft, so dass das Jahr 1636 zwei Baccalariatsprüfungen aufweist. Ähnlich erklärt sich aus dem Fehlen der Baccalare in 1638 die doppelte Promotion in 1639. Während diese Störungen auf die Besetzung von Dilingen erst durch die Schweden, dann durch die Croaten zurückzuführen sind, finde ich über den gänzlichen Ausfall von 1641 keine Erklärung in der Dilinger Chronik weder bei Haut noch bei Weiß; immerhin

mag man dies, wie auch das Fehlen der Baccalare in 1642 und der Magister in 1643, noch auf die Kriegsunruhen schieben. Dagegen nehme ich für die Jahre 1688 und 1696 eine Lücke in der sonst vollständigen Dilinger Sammlung an. Ich habe deshalb für die hier fehlenden Magisterkataloge die Zahlen 27 bezw. 25 als Verhältniszahlen zu den vorhergehenden und nachfolgenden willkürlich eingeschaltet und mit in Rechnung gezogen.

Da die Promotionsprüfungen im wesentlichen nichts anderes waren als die Ascenzprüfungen von einer Classe zur andern, so mussten sie mit dem Wechsel des Schuljahres zusammenfallen. Im 16. Jahrhundert zerfiel das Schuljahr in zwei Abschnitte, die je mit einer sogenannten innovatio oder renovatio studiorum anfiengen. Man unterschied[1]) 1) eine innovatio prior vel aestiva um S. Georgi (23. April) und 2) eine innovatio posterior seu autumnalis um S. Martini (11. Nov.), im 17. Jahrh. war es S. Lucä (18. Oct.), und dem entsprechend bestand das Studienjahr, wie von andern Universitäten[2]) bekannt ist, aus dem ordinarium magnum und parvum. Die große Sommervacanz der Hundstage schied beide von einander, innerhalb deren zwar die Studien nicht gänzlich ruhten, aber doch eingeschränkter betrieben wurden, so dass also im Monat Juli der ordentliche Jahrescurs zu Ende gieng. Nach Haut (S. 61) beschloss der Professor der Metaphysik (d. h. der dritten Philosophenclasse) in Dilingen das Schuljahr am 13. Juli. Das Gleiche liest man in den Statuten der phil. Facultät zu Ingolstadt von 1649, wo ebenfalls die Jesuiten regierten[3]). Indes heißt es hier ausdrücklich, dass die übrigen Professoren noch weiter lasen bis 24. August, dem eigentlichen Beginn der Sommer-Herbstferien. Dem Metaphysiker (oder den Metaphysikern) musste Zeit bleiben für die Magisterpromotionen, die — in Dilingen von 1593 bis 1622 regelmäßig im August, von da an aber — regelmäßig im Juli stattfanden. Das Schuljahr schloss demnach mit der Entlassung der Magistri.

Der Promotionsmonat der Baccalare war bis 1626 der April, also nach Beschluss des großen Ordinariums. Zwar hatte schon 1609 der Visitator P. Busäus für Dilingen verfügt, dass

---

[1]) Vgl. Pachtler I, 167.
[2]) Vgl. zB. über Heidelberg Thorbecke, Gesch. d. Univ. H. S. 85.
[3]) P. II c. 2 der Statuten.

das Baccalariatsexamen beim Studienanfang stattzufinden habe[1]). Verstehen wir darunter den Octobertermin, oder wie es in den Paderborner Statuten heißt: Exeunte Septembri (Pachtler III, 203), so ist doch hierbei bloß an die Prüfung, nicht an den Promotionsact selbst zu denken. Beide mochten zeitlich weit auseinanderliegen. In der That blieb der April als Promotionsmonat der Baccalare von dieser Verfügung unberührt. Erst 1627 wird der Promotionsact in die Herbstzeit verlegt (November, December), so daſs er also ohne längere Zwischenzeit bald auf den von Busäus bestimmten Prüfungstermin selbst folgte. Somit begann nun das Schuljahr in Dilingen mit den Baccalarsprüfungen und -Promotionen, wie es andrerseits mit den Magister-Prüfungen und -Promotionen beschlossen wurde. Zwischen beide fielen seit 1643 die Herbstferien, d. h. wirkliche Ferien, wo die Schulen von Ende August bis 20. October geschlossen waren. Das blieb so bis 1687, wie unsere Tabelle zeigt. Von da an nämlich ist die Prüfung und Promotion der Baccalare wie die der Magister in den Sommer verlegt und der August der Baccalarienmonat. In Übereinstimmung damit sagen die Consuetudines Prov. Germaniae Superioris S. J. Anno 1693[2]): ‚Cursus Philosophicus absolvitur 13. Julij; tum Magistri Philosophiae examinantur et creantur, Baccalaurei examinantur et creantur plerisque in locis ante vacationes autumnales‘.

Hierbei ist es denn geblieben, so lange die Jesuiten in Dilingen lehrten, mindestens bis 1760, als wieweit die Catalogi promotorum der genannten Dilinger Sammlung reichen.

Die Dilinger Jesuiten-Universität hat allezeit in hohem Ansehen gestanden. Ihre größte Frequenz hatte sie Anfang des 17. Jahrhunderts, wie unsere Promotionstabellen bis zum 30jährigen Krieg hin erkennen lassen. Es wurden zB. 1617 70 Baccalare und 55 Magister creiert. Die Anzahl der Studierenden betrug 1604: 690, 1605: 730, 1607: 760 (nach Pachtler I, 357 Anm.). Und da sich die Universität zur Zeit vor allen übrigen der G. J. durch wissenschaftlichen Ruf empfahl, so wurde sie zB. auch zum Sitze der Commission erwählt, die den 1599 erlassenen Ordo

---

[1]) Fiet autem in posterum examen pro baccalaureatu ad initium renovationis studiorum, ne intermedio tempore lectiones iterum interrumpantur. Pachtler III, 188.

[2]) Pachtler III, 404.

studiorum in Oberdeutschland zu begutachten hatte[1]). Nach den Stürmen des 30jährigen Krieges erhob sie sich bald wieder zum alten Glanze, und die Promotionsziffern weisen selbst im 18. Jahrhundert nur eine geringe Abnahme der Frequenz nach. Ihr alter Ruf blieb ihr auch noch treu, nachdem der Jesuitenorden (1773) aufgehoben war. Das glänzende Dreigestirn der Professoren Sailer, Zimmer, Weber zog in den Jahren 1784—94 Scharen von Lernbegierigen nach Dilingen. Am Marasmus ist schließlich die Universität nicht wie so viele andere gestorben; sie fiel im J. 1804 der Säcularisation zum Opfer. Warum übrigens die Sammlung der Dilinger Promotionspatente mit dem Jahre 1760 abbricht, ist mir nicht klar. Eine Fortsetzung besitzt jedenfalls die Dilinger Lyceums-Bibliothek, wie mir der Bibliothekar Herr Prof. Pfeifer[2]) gütigst mittheilte, nicht. Die in der obigen Tabelle enthaltenen Zahlen habe ich übrigens selbst durch Addition der Namen in den Katalogen gewonnen, da die jedesmalige Summe nicht gezogen war. Es ist möglich, dass mir da in einzelnen Fällen ein Rechenfehler untergelaufen ist. Ich mache diesen Vorbehalt u. a. um deswillen, weil auf dem Magister-Patent von 1661, einem allegorischen Emblema, das auf den Säulen und dem Mauerwerke des hier dargestellten Triumphbogens die Namen der seit 1555 an erster Stelle promovierten Magister enthält, die Summe mit folgenden Worten gezogen ist: ‚Creati universim ab anno M.D.LV. usque ad annum praesentem publice in hac universitate Magistri MMCLXIII', also = 2163, während nach meiner Rechnung bloß 2107 herauskommen. Möglich auch, dass sich mein Vorgänger um diese Differenz von 56 geirrt hat.

Erwähnen will ich noch, dass die Magisterkataloge von 1703 und 1704 mit je einer handschriftlichen Notiz uns in das Kriegsgetümmel des spanischen Erbfolgekrieges hineinversetzen. Der Magisterpromotion vom 28. Juni 1703 wohnte die französische Generalität unter Marschall Villars bei, der Dilingen erobert hatte, als er dem nach Tirol gezogenen bairischen Kurfürsten den Rücken deckte (‚Praesente Illmo et Excellentissimo D. Marechallo Galliae de Villars et toto fere comitatu Generalium alio-

---

[1]) Pachtler II, 482.

[2]) Seiner Gefälligkeit verdanke ich auch die Benützung der beiden Dilinger Sammelbände.

rumque officialium in templo academico celebratus fuit actus publicus'). Am 15. Juli des nächsten Jahres, genau vier Wochen vor der Entscheidungsschlacht bei Höchstädt, verherrlichte der Schall kaiserlicher Trompeten und Pauken den Promotionsact (,Praesentibus pluribus DD. Officialibus Bellicis Augustissimi Imperatoris eorundem tibicinibus et tympanotriba laetum accinentibus postridie recuperatae arcis Dilinganae').

Soviel von den Dilinger Promotionen in der philosophischen Facultät. Ich wende mich nun zu den theologischen Promotionen. Der theologische Cursus, der sich auf dem philosophischen aufbaute, dauerte bis zur Erreichung der licentia pro doctoratu vier Jahre. Die Jesuiten behielten die mittelalterlichen Stufen der theologischen Promotionen bei, während sie die protestantischen Universitäten des 16. Jahrhunderts abgeschafft hatten. Der erste Grad des Baccalarius biblicus oder cursor wurde erworben nach zweijährigem Studium der hl. Schrift und der scholastischen Theologie. Zum nächsten Grad eines Baccalarius sententiarius oder formatus wurde niemand ,ante tertium annum expletum' zugelassen[1]). Zur Licenz aber oder zum Doctorat war die Vollendung des vorschriftsmäßigen Quadrienniums erforderlich[2]). Bedingung war im allgemeinen auch die vorherige Erwerbung des philosophischen Magisteriums, ,nisi forte ex gravi causa . . fuerit dispensatum' heißt es in den Ingolstädter Statuten von 1605, die wir wohl auch für Dilingen mitrechnen dürfen.

Geprüft wurde in alter Zeit, also auch in Dilingen, immer nur pro baccalaureatu und pro licentia. Die Licenz war mehr ein virtueller als ein wirklicher akademischer Ehrengrad. In der ,Ordnung einer selbständigen Universität der G. J. v. 1658[3]) heißt es: ,Licentiae gradus in hoc differt a doctoratu,

---

[1]) ,Ut inchoare possint praelectiones 3tii libri sententiarum' [sc. Petri Lombardi]. Würzburger Statut. v. 1587.

[2]) ,Ad licentiam sive doctoratum nemo nisi saltem quadriennium integrum (quo nimirum tempore scholasticae theologiae cursus peragitur; post absolutum philosophiae cursum in ordinariis . . lectionibus . . audiendis . . posuisse fuerit comprobatus. Statuten v. Ingolstadt 1605.

[3]) S. Pachtler aaO. III, 359.

quod Supremi Gradus Insignia necdum habeat, sed *potestatem* ad ea; sitque *licentiatus* tamquam *designatus doctor*, qui per Insignium collationem velut confirmatur et gradus sui possessionem accipit'.

Viele begnügten sich aber mit der Licenz, da die bloße Formalität der Annahme der Insignia doctoralia mit großen Kosten verknüpft war.

Das erste Dilinger theologische Doctordiplom, in seiner zeichnerischen Ausführung das typische Muster für alle folgenden bis ins 17. Jahrhundert, datiert aus 1558. Der Kopf lautet: Reverendo P. F. Bartholomaeo Kleyndinst Annaebergensi, cum in S. Theologia Doctoris Gradum susciperet, Faciebat Cornelius Herlenus à Rosenthal Rector Generalis Studij Dilingensis. Die ganze Fläche des Patentes zwischen diesem Kopftitel und einem den unteren Rand einnehmenden Carmen gratulatorium[1]) bedeckt eine Zeichnung von folgender Gestalt. Die vier Ecken enthalten Wappenbilder, darunter das der Universität und der Stadt Dilingen. Oben in der Mitte thront der GOtt-Vater in den Wolken, aus denen Engelsköpfe hervorschauen. Hierunter folgt das bekannte Ordenszeichen und, ebenfalls noch in den Wolken schwebend, das Symbol des hl. Geistes, eine Taube, von der Strahlen herabgehen auf den Thron der hl. Theologia, die in der Linken ein Buch hält, mit der Rechten aber dem unterhalb knieenden Candidaten den Kranz reicht. Links vom Thron drei Siegelsymbole: S. Joh., S. Marc. und Propheta, rechts ebenso S. Lucas, S. Math. und P. Apostolus. Neben dem Candidaten erblickt man zwei stehende Figuren, links Theol. patrum, rechts Theol scholast.; beide sind auf spätern Patenten fortgelassen. Am Estrich unterhalb des Candidaten steht das Datum: Anno Domini 1558.

mensis Nouembris die 24.

Links vom Estrich sitzen, an die Theologia patrum anschließend: S Greg., S. Ambrosius, S. Thom. Aquin.; rechts, an die Theologia scholastica anschließend: S. Hieronym., S. August., S. Bonauentura. Soweit die figürliche Darstellung. Verschiedene Sprüche sind außerdem noch in die Tafel eingetragen, so steht zB.

[1]) Spätere Patente bringen den Glückwunsch in Form einer poetischen Erläuterung der (sieben) symbola doctoralia.

obenan: 2. Timoth. 3. Omnis scriptura diuinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia.

Was auf diesem ersten Diplom sich als einfacher Holzschnitt präsentiert, ist auf den spätern in herrlichster Miniaturmalerei ausgeführt.

Der Insignia doctoralia waren in Dilingen sieben, nämlich: epomis, fax, liber, laurea, pileus, annulus, cingulum oder torques. Kaufmann (Gesch. der deutschen Universitäten II, 322 und 324) behauptet, daſs der Ring bei der Promotion von Ordensleuten nicht üblich gewesen sei, ‚wohl deshalb, weil der Ring als Symbol des Adels galt, dem der Doctor gleichgestellt wurde, und sich das für den Ordensmann nicht zieme'. Das Argument ist zunächst um deswillen nicht stichhaltig, weil die Deutung der Symbola doctoralia nach Facultät, Zeit und Ort wechselte und keineswegs allgemein feststand. Die Deutung des Ringes als Adelssymbol kommt allerdings vor, doch findet sich die gleiche ziemlich allgemein auch vom pileus oder birretum. Der Ring aber wird auch, speciell beim juristischen Doctor, als Siegelring aufgefaſst und seine Aufnahme unter die Insignia doctoralia auf den Gebrauch zurückgeführt, den die Juristen von ihm machten, insofern sie ihre Rechtsgutachten siegelten. In Dilingen nun und überhaupt an allen deutschen Jesuitenfacultäten galt der Ring als Symbol der Vermählung mit der Sacra Theologia oder divina sapientia bei den Theologen, mit der sapientia, sophia oder philosophia bei den Philosophen. So heiſst es zB. in den theol. Statuten von Würzburg 1587 und Trier 1603: ‚Accipite hunc annulum, quem quia sponsae vestrae, divinae sapientiae, dare non potestis, ipsa vobis per me dat' — und ähnlich in den phil. Statuten von Trier 1603: ‚Accipite pronubum sapientiae anulum, per quem perpetuo ac indissolubili nexu sapientia vobis desponsatur'. Ähnlich lautet die Formel in Dilingen, wie sie Haut (S. 60) übersetzt: ‚Empfanget den Ring, den die Philosophie, eure Braut, euch durch mich giebt usw.'.

Der gleichen Deutung bin ich übrigens auch und zwar sogar für den juristischen Doctor auf den protestantischen Universitäten, von denen zahlreiche Actus promotionis gedruckt sind, begegnet. Zum Überfluſs druckt Kaufmann selbst im Anhange seines Werkes ein Wittenberger theol. Doctor-Diplom von 1508 ab, in welchem

sich der Ring im vorerwähnten Sinne angewendet findet (‚ipsum tertio annulo aureo nomine sapientiae theologicae desponsavit‘). Das scheint also denn doch die aus dem Mittelalter überkommene Bedeutung gewesen zu sein. Inwieweit also Kaufmanns Behauptung, dass der Doctorring nicht an Ordensleute verliehen wurde, für das 14. und 15. Jahrhundert Giltigkeit hat, muss dahingestellt bleiben, zumal der Beweis nicht beigebracht ist. Allgemeine Giltigkeit wird sie schwerlich auch für jene Jahrhunderte haben, für die Folgezeit gilt sie aber ganz gewiss nicht. Luther zB. hat als Augustiner den Doctorring empfangen, und in Dilingen wurden die genannten sieben Insignien unterschiedslos bei Laien und Ordensmitgliedern angewendet.

So liegt mir zB. vor vom 17. August 1789 ein ‚Synchasisticon, quo . . Philippo Saller . . et . . Alberto Oswald, Canonicis Regularibus S. Augustini . . SS. Theologiae Doctoribus recens inauguratis . . Honores meritissimos . . gratulantur . . Sodales Mariani Majoris Congregationis Academiae . . Dilinganae . .‘ Hier sind die sieben Insignia als ‚septem dona a S. Pneumate‘ gedeutet, nämlich so:

Donum Sapientiae: Epomide designatum;
„ Intellectus: Ardente Cereo adumbratum;
„ Scientiae: Aperto SS. Bibliorum codice figuratum;
„ Fortitudinis: Lauro expressum;
„ Pietatis: Pileo quadrato significatum;
„ Timoris Domini: Aurea torque propositum.

Als Donum Consilii endlich wird der *Annulus* in folgenden Versen besungen: Aeternitatis Annulus
Est nobilis figura,
Cum nullibi sit terminus,
Sed orbis absque fine.
Hinc ara consulentium
Mortalium futuri,
Certumque filum Theseis
Errantibus daturi
Aeternitatis Symbolum
In annulo videtis.
Non errat is, qui consulit
Aeternitatis orbem.

Aus 1625 liegt mir vor das Doctordiplom des Prämonstratensers Joh. Georg Kiene, ausgestellt vom Pater Wolfgang Gravenegg S. J., auf welchem unter den üblichen sieben Insignien der Ring ebenfalls nicht fehlt. Im Jahre 1678 wurden unter 10 Candidaten zwei Benedictiner zu Doctoren der Theologie promoviert; nichts an dem gemeinsamen Patent läſst schlieſsen, daſs der ‚Annulus aureus Beatae Aeternitatis Omen', wie er hier heiſst, den Ordensleuten versagt worden wäre. Wäre das der Fall gewesen, so würde in den Ordnungen der Jesuiten sicher irgendwo diese Ausnahme gemacht worden sein. Aber auch in der allgemeinen Forma et Ratio Gubernandi Academias et Studia Generalia S. J. aus dem Jahre 1658[1]) findet sich der Annulus mit der angegebenen Deutung. Vom Adelssymbol ist nicht die Rede, also liegt auch kein Grund vor anzunehmen, daſs den Ordensleuten dies Insigne versagt worden wäre. Die Benedictiner in Salzburg verliehen den Ring ebenfalls bei der Promotion, wie ich anderwärts gefunden habe.

Auf die Deutung der übrigen zur Investitur eines Doctors und Magisters gehörigen Stücke (Doctormantel, Fackel, Buch, Hut oder Barett, Lorbeerkranz) will ich hier nicht eingehen. Als eine Eigenthümlichkeit Dilingens glaube ich nur das cingulum oder die aurea torques hervorheben zu sollen. Da nämlich Papst Julius III. dem Stifter der Universität, dem Fürstbischof Otto, das Recht verliehen hatte, die in Dilingen Promovierten zu Goldenen Rittern zu ernennen und mit Insignien zu decorieren, so vermuthe ich, daſs die goldene Kette das Zeichen dafür war[2]).

Die Statistik der theologischen Promotionen in Dilingen ist nun folgende.

---

[1]) Pachtler III, 380.

[2]) Die Stelle der päpstlichen Bulle lautet: ‚Ac quos ad Doctoratus gradum promoverint, necnon dignitate et insigniis Equestribus dignos esse judicaverint, ipse OTTO Cardinalis et Successores . . milites seu Equites auratos auctoritate et nomine nostris creare et constituere ac equestribus insigniis decorare omniaque militum ornamenta eis, ita quod omnibus privilegiis . . quibus alii milites seu Equites aurati a Nobis creati utuntur, potiuntur et gaudent, ac uti, potiri et gaudere poterunt . . concedere'.

Theologische Promotionen.

Jahr	Bacc.	Lic.	Doct.	Jahr	Bacc.	Lic.	Doct.
1558	—	—	1	1629	—	—	2
1564	6	—	—	1631	—	(1)[2])	1
1566	2	—	1	1636	—	—	1
1576	—	—	1	1640	—	1	—
1580	—	—	1	1642	—	1	—
1584	—	1	—	1644	—	1	—
1587	1 (pro sec. laur.)	—	—	1645	—	—	4
1588	—	1	—	1648	—	3	—
1590	—	—	1	1649	—	—	1
1591	1 (pro alt. laur.)	—	—	1650	—	1	—
1593	1	—	1	1652	—	—	2
1594	1 (ad alter. laur.)	—	1	1654	—	1	—
1597	1	—	2	1656	—	(1)[3])	1
1598	2 (pro sec. laur.)	—	—	1659	—	1	—
1603	—	—	1	1661	—	—	6
1607[1])	2 (pro sec. laur.)	—	—	1671	—	—	4
1609	—	—	5	1672/73	—	—	9
1611	—	1	—	1675	—	6	—
1613	—	1	—	1678	—	—	10
1620	—	—	1	1679	—	3	—
1621	—	2	—	1684	—	—	1
1622	—	2	5	1689	—	—	2
1623	—	—	4	1699	—	—	9
1624	—	—	3	1706	—	—	1
1625	—	—	1	1708	—	—	5
1626	—	—	1	1711	—	—	1
1627	—	—	1	1728	—	—	2
1628	—	—	1				

Aus der Zeit nach 1728 enthält die Dilinger Sammlung keine theologischen Patente mehr. Im ganzen sind also bis dahin von der theologischen Facultät promoviert worden:

17 Baccalare, } die anscheinend bei ihrem
und 26 Licentiaten, } Grade stehen geblieben sind;
dazu 94 Doctoren.

Es hat also in diesen 170 Jahren durchschnittlich alle zwei Jahre mindestens eine theologische Doctor-Promotion stattgefunden. Eine so hohe Zahl von Doctoren und Licentiaten der Theologie

[1]) Seitdem finden sich keine Baccalarien-Patente mehr in der Sammlung.
[2]) Ist 1636 zum Dr. theol. promoviert.
[3]) Ist unter den 6 im J. 1661 zu Doctoren Ernannten.

haben in gleichem Zeitraum wohl nur wenige Universitäten Deutschlands aufzuweisen; es ist dies ein Zeichen mehr für die Bedeutung, welche die Universität von Dilingen in Oberdeutschland hatte. Es wäre gewiſs interessant, die Leistungen der Nachbar-Universität Ingolstadt damit zu vergleichen und überhaupt eine Parallele zu ziehen zwischen den philosophischen und theologischen Facultäten hier und in Dilingen. Vielleicht findet sich jemand, dem die Ingolstädter Matrikel zugänglich ist, zu dieser Untersuchung hierdurch angeregt.

Ich wende mich nun zum Schluſs zu den juristischen Promotionen in Dilingen. Von Anfang an hatte Dilingen nur zwei Facultäten, die philosophische und die theologische. Nach der Absicht ihres Gründers sollte die Universität ja auch in erster Linie der Heranbildung von Clerikern dienen. Nach der päpstlichen Stiftungsbulle vom 6. April 1551 stand allerdings nichts im Wege, daſs sich Dilingen zur vollen Universität mit allen vier Facultäten entwickelte. Denn es heiſst darin: . . ‚in eodem oppido Dilingae Universitatem Studii Generalis sub dicta invocatione Sancti Hieronymi in *quibusvis liberalibus disciplinis et licitis facultatibus* ad instar Bononien. et Parisien. ac aliarum, tam Italiae et Galliae, quam Germaniae Universitatum studiorum hujusmodi auctoritate Apostolica tenore praesentium erigimus et instituimus‘[1]. Indes nachdem die Universität einmal in die Verwaltung der Jesuiten gekommen war, da hatte es gute Wege mit dem weiteren Ausbau der Universität. Denn das medicinische und juristische Studium schickte sich nicht recht in ihren Studienplan, war auch selbstverständlich in ihrer Ordensconstitution und Ratio studiorum gar nicht vorgesehen. Mit der Medicin verband sie gar nichts, an die Errichtung einer medicinischen Facultät ist daher in Dilingen nie gedacht worden. Mit der Jurisprudenz ergab sich ein Berührungspunkt im canonischen Recht, das in der Moraltheologie vorgetragen wurde, soviel einem Geistlichen davon zu wissen nöthig war. Demnach kam in Dilingen nach einigem Widerstreben eine juristische Facultät im Jahre 1629 zustande. Zwar hatte Bischof Heinrich V. von Knöringen, der zweite Stifter der Universität, schon 1607 zwei Professuren, eine für kirchliches und eine für

[1]) Institutio episcopalis academiae Dilinganae. Dilingae 1660. 4. S. 7.

bürgerliches Recht, durch Auswerfung einer Besoldung von je 250 Gulden begründet, aber die Anstellung eines Rechtslehrers ließ noch 20 Jahre auf sich warten[1]). Erst im Jahre 1625 ward Paul Laymann als erster Lehrer des Kirchenrechts berufen und, da er noch nicht promoviert war, vom damaligen Prokanzler für die Annahme des Doctorats licentiiert, den Doctorgrad indes, zu dessen Ertheilung wahrscheinlich Ingolstädter Professoren hätten herbeigeholt werden müssen, nahm er, wie Haut berichtet, nicht an; er verließ Dilingen nach sieben Jahren wieder, und sein Lehrstuhl blieb unbesetzt bis 1637, wo Georg Schorer berufen wurde. Seitdem hat das canonische Recht in Dilingen seinen ständigen Vertreter gehabt.

Für das Civilrecht, speciell Institutionen, wurde im Jahre 1629 ein Professor Manz berufen, so dass eine juristische Facultät nunmehr constituiert war und 1631 die erste juristische Promotion vorgenommen werden konnte. Bei dieser wie bei manchen folgenden (vgl. die nachstehende Tabelle) scheinen indes außer dem Gubernator der Universität, der als Jurist der Disciplinarius der Universität und ihr officieller Rechtsbeistand war und regelmäßig die Promotionen vollzog, auch noch Ingolstädter Professoren mitgewirkt zu haben (nach Haut S. 94). Dieser civilistische Lehrstuhl war den Vätern der Gesellschaft Jesu aber eine unbequeme Sache, sie glaubten am jus canonicum gerade genug zu haben. Während der Wirren des 30jährigen Krieges vacant geworden, blieb er bis 1644 unbesetzt. Da die Väter keine Anstalten machten, ihn wieder zu besetzen, so berief Fürstbischof Heinrich kraft seines Hoheitsrechtes den Lic. jur. utr. Wratislaus Metzger, der dann erst 11 Jahre später wieder, gemeinschaftlich mit seinem damaligen canonistischen Collegen Wangnereck, die Doctorwürde vom Gubernator empfieng. Das betreffende Doctor-Patent vom Jahre 1655 lautet:

Quod Deus Deique Mater bene uertant.

Nobilis et Clarissimus Dominus *Jacobus Reess* J.V.D. Sermi et Reumi Principis Sigismundi Francisci, Archiducis Austriae, Ducis Burgundiae, Episcopi Augustani et Gurcensis, Consiliarius, necnon Academiae Dilinganae Gubernator *Doctores Decretorum* creauit R. P. *Henricum Wangnereck* S. J. Ss. Theologiae Doctorem, Quadriennem

[1]) Haut S. 92 ff.

Juris Canonici Professorem, eiusdémque Acadae Cancellarium: & Rdum Nobilem, et Clarissimum Dnum *Joannem Keller* SS. Theol. Doct. et Juris Canonici Licentiatum, Parochum et Decanum in Höchstedt, Facultatis Juridicae Collegam. *Utriusque autem Juris Doctoratu* insigniuit Nobilem et Clarissimum Dnum *Wratislaum Mezger* Jur. Utriusque Licentiatum, ex Institutionum Impp. per multos annos in hac Acada Professorem.

Acta sunt haec XXVIII. Julij. Anno à partu Virginis M. DC. LV.

In Collegio Societatis Jesu, eiusdémque hypocausto Recreationis.

Eben dieser Metzger wurde später selbst Gubernator und promovierte zB. 1677 fünf Doctores jur. can. und einen Doctor utr. jur. Ich setze noch ein Doctor-Patent mit Abkürzungen aus dem Jahre 1725 her, um zu zeigen, dass die juristische Facultät mit ihren zwei Lehrstühlen erst durch die Assistenz des Gubernators zum nothwendigen Collegium trium personarum wurde und der Gubernator ständiger Promotor war. Es lautet:

Novum Themidis oraculum in pantheo universitatis Dilinganae recens initiatum et in templo honoris bono publico expositum, cum . . Franciscus Josephus *Schaller*, J. U. D. Reverendiss. et Sereniss. Episcopi et Principis Augustani Consiliarius Aulicus et Universitatis Gubernator . . Dominum Franciscum Joan. Ignatium *Herrnpoeckh* . . J. U. Licentiatum . . Ex Consultissimo Facultatis Juridicae Decreto Juris Utriusque Doctorem Ritu publico et solemni inauguraret Dilingae Die 29. Mensis Maij Anno à Partu Virginis M. DCC. XXV.

Mit diesen beiden Professuren für Kirchenrecht und für Institutionen behielt es, so lange die Jesuiten in Dilingen regierten, sein Bewenden. Für die geistliche und weltliche Rechtspraxis genügte das auch. Die sogenannten akademischen Gymnasien der Protestanten mit ihrer Facultätsverfassung der obern Classen glaubten ebenfalls mit einem Lehrstuhl der Institutionen dem praktischen Bedürfnis zu genügen [1]). Erst im nächsten Jahrzehnt

[1]) Es bleibt übrigens noch zu untersuchen, ob und inwieweit die Ratio studiorum der Jesuiten für die protestantischen akademischen Gymnasien vorbildlich gewesen ist.

nach Aufhebung des Jesuitenordens wurde von Clemens Wenzeslaus das juristische Studium in Dilingen mit zwei weiteren Professuren vermehrt, nämlich für Pandekten und Criminalrecht einerseits, für Lehenrecht und Reichspraxis andrerseits. Über die Thätigkeit dieser so vervollständigten juristischen Facultät liegen keine Documente vor. Die Dilinger Sammlung der Promotionspatente schließt für die Juristen bereits mit dem Jahre 1730 ab. Ich vermag nicht zu sagen, ob danach keine Promotionen mehr stattgefunden haben, jedenfalls gebe ich aber, was ich habe, mit folgender statistischen Tabelle der

Juristischen Promotionen.

	Licent.		Doctor.	
	utr. j.	j. can.	utr. j.	j. can.
1631. Juni	1		(1)[1]	
1635. Nov.	1			
1636. Juli			1	
1645. Mai				2[2]
1649. Mai				1
1655. Juli			1	2
1659. Juli		2	1	
1677. Aug			1	5
1709. Aug.				1
1711. Juli			1	2
1723. Aug.			1	
1725. Mai			1	
1730. Aug.			4	

Das sind innerhalb eines Jahrhunderts also:
13 canonische Doctoren und
2 canonische Licentiaten; ferner
12 Doctoren und
2 Licentiaten beider Rechte,

[1]) Diese Promotion erwähnt Haut (S. 94) als die erste; sie sei aber privatim vorgenommen worden. Ein Patent darüber ist nicht vorhanden, ebensowenig über eine private Promotion von 1629, die Haut (S. 95) als die erste Licenz des Kirchenrechts erwähnt, die die Universität verlieh. Vorher, nämlich im J. 1625 hatte allerdings schon der Prokanzler Lorenz Forer dem neuernannten und noch nicht promovierten Professor des Kirchenrechts Paul Laymann die Licenz ertheilt (Haut S. 92).

[2]) Einer davon war das Jahr zuvor pro utroque baccalaureatu, also wohl in theol. et jure canon. promoviert.

wobei ich die von Haut aus dem Jahre 1631 mitgetheilte eingerechnet habe, da ihr eine Prüfung seitens der Facultät vorausgegangen ist. Über die erste Licenz von 1631 liegt allerdings kein Patent vor, sondern nur ein Carmen gratulatorium für den Candidaten Jo. Osw. v. Zimmern, ‚cum . . in universitate Dilingana simul S. Theologiae et juris utriusque licentia condecoraretur‘. (Vgl. oben die Tabelle der theologischen Promotionen.)

Man kann fragen: sind das viel oder wenig Promotionen gewesen? Viel oder wenig nämlich im Vergleich zu andern Universitäten. Ich will ein Beispiel von Erfurt geben und zwar aus den beiden ersten Jahrhunderten, wo diese Universität noch etwas bedeutete. Löneisen[1]) berechnet aus der Erfurter Matrikel für die Zeit von 1392 bis 1615, also für 224 Jahre

40 juristische Doctoren und
17 juristische Licentiaten.

Dilingen hat in 100 Jahren

25 juristische Doctoren und
4 juristische Licentiaten

creiert, übertrifft also im Verhältnis der Doctoren die Erfurter Universität. Dabei fällt noch ins Gewicht, dass die Väter der Gesellschaft Jesu selbst von den Promotionen keinen direct persönlichen Vortheil hatten, da sie der Ordensconstitation gemäß die Grade unentgeltlich verleihen mussten, die Promotionsgebüren also bloß in den Fiscus der Universität flossen.

Weniger tritt die Bedeutung Dilingens gegenüber Erfurt hervor, wenn wir die theologischen Promotionen vergleichen. Löneisen zählt in jenen 224 Jahren 119 theologische Doctoren für Erfurt. In Dilingen sind, wie wir oben gesehen haben, in 170 Jahren 94 Doctoren der Theologie ernannt worden. Erfurt bleibt aber im Verhältnis dazu immer noch mit etwa 5 Doctoren im Debet[2]).

[1]) Barthol. *Löneisen*, Series magnificorum rectorum . . ab anno 1392 ad annum 1614. Erffurti 1614. 4.

[2]) Helmstädt, um noch einen Vergleich mit einer gleichalterigen lutherischen Universität zu geben, promovierte von 1578—1698 in Summa 45 Doctoren der Theologie, darunter aber zum größten Theile die eigenen Professoren in höherem Alter und unter den 3 Licentiaten höchstens einen, der seine Studien in Helmstädt gemacht hatte. Dilingen ist also gegen Helmstädt im Verhältnis noch mit 22 Doctoren im Vortheil.

Aus alledem, was ich hier über die Dilinger Promotionen zusammengestellt habe, erhellt die hohe Bedeutung dieser Jesuiten-Hochschule, und ich meine, dass der Geschichtschreiber der deutschen Universitäten, wenn er an die Periode der Jesuiten-Lehrthätigkeit kommt, die Dilinger Universität über den älteren Schwestern wie Köln, Ingolstadt und Mainz nicht vergessen darf.

Carl Ambrosius Cattaneo,[1])

ein Vorbild für Prediger.

Von Michael Gatterer S. J.

---

1. C. A. Cattaneo erblickte zu Mailand im Jahre 1645 das Licht der Welt. Erst 16 Jahre alt, trat er in den Orden der Gesellschaft Jesu. Nach Vollendung seiner Studien lehrte er einige Jahre die Rhetorik an der Universität zu Mailand, widmete sich aber dann ganz der Verwaltung des Predigtamtes, bis er, durch die Mühen desselben aufgerieben, im Jahre 1705 in seiner Vaterstadt verschied[2]). ‚Sein Tod wurde in der Stadt Mailand unter ganz ungewöhnlichen Äußerungen des Schmerzes beklagt‘.

Er hatte sich als Prediger einer außerordentlichen Popularität erfreut. Er hatte es erreicht, allen zu gefallen, den Weisen und den Einfältigen. Das gewöhnliche Volk, Kaufleute, Studierende,

---

[1]) Werke des P. Carl Ambrosius Cattaneo aus der Gesellschaft Jesu. Frei nach dem Italienischen von Dr. Höhler, Domcapitular zu Limburg a. d. Lahn. 6 Bde XX + 412, 443, 444, VIII + 608, 568, 592 S. in kl. 8. Regensburg, Pustet, 1888—1896. — Die ersten 3 Bände erschienen unter dem Titel Vorbereitung auf einen guten Tod; die letzten 3 tragen die Aufschrift Geistliche Vorträge.

[2]) *Sommervogel* gibt als Todestag den 19. Dec. an (Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Bibliographie, II, 890); *Patrignani* aber den 19. Nov. (Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi d. C. d. G. t. IV. 19. Nov.).

Beamte und sehr viele Adelige lauschten mit derselben gespannten Aufmerksamkeit seinem Worte. Der Zudrang zu seinen Predigten und Vorträgen war oft ein so gewaltiger, ‚dass die Menge der Carossen den ganzen Platz vor der Kirche und einen großen Theil der benachbarten Straßen versperrte‘. ‚Besonders jüngere Leute fühlten sich von einer geheimnisvollen, gewissermaßen magischen Kraft zu ihm hingezogen, und Cattaneo wusste sie so zu fesseln, dass sie nach ihrer eigenen Versicherung keine angenehmere Unterhaltung hätten finden können‘.

2. Nicht äußerliche Vorzüge, welche die urtheilslose Menge wenigstens eine Zeit lang zu bestechen pflegen, fesselten die Mailänder an Cattaneo. Seine ganze Erscheinung hatte wenig Anziehendes: ‚Aug und Blick waren streng, seine Manieren schienen beim ersten Anblick derb und voll Herbheit, die Stimme hatte einen rauhen Klang‘. Die Härte gegen sich selbst hatte dem Manne einen Zug großen Ernstes aufgeprägt.

Cattaneo war darum auch nicht einer jener Prediger, die aus ungeordneter Weichheit es nicht übers Herz bringen, die Christen ob ihrer Sünden zurechtzuweisen, sondern ‚Polster zusammennähen für jeden Arm und Kissen fertigen für das Haupt jeglichen Alters‘ (Ezech. 13, 18); er rügt im Gegentheil die Fehler seiner Zuhörer mit Ernst, ja manchmal mit einer Schärfe, die nur ein Mann von so hohem Ansehen sich erlauben durfte[1]).

Er glänzte auch nicht durch Eleganz der Sprache und schön gebaute wohlklingende Perioden oder durch geistreiche Gedanken, die oft wohl leuchten aber nicht erwärmen, dem Redner lauten Beifall, aber den Zuhörern wenig geistlichen Nutzen bringen. Seine jeder Floskel und Phrase gänzlich abholde Sprache ist nicht Büchersprache, sondern die frische Sprache des Lebens, ganz populär, mit volksthümlichen Ausdrücken und Redensarten durchsetzt; die Vergleiche sind meist von gewöhnlichen Dingen hergenommen; die Gedanken liegen oft so nahe, dass man sich nur wundert, sie nicht selbst gefunden zu haben; kurz die ganze Darstellungsweise trägt so den leichten, ungezwungenen, lebensfrischen, naturwüchsigen Charakter des täglichen Verkehres, dass manche oberflächliche Zuhörer auf den Gedanken kamen, ‚er predige aufs Gerathewohl, mit geringer oder gar keiner Vorbereitung‘.

---

[1]) ZB. Vorbereitung &c. II. 17. u. 19. Predigt.

3. Und doch hieng Mailand an seinem beredten Munde; und doch hob sein Wort in hohem Grade das christliche Leben in dieser Stadt. Wo liegen die Gründe? ‚Die Person ist zumal beim Volk immer die erste Autorität, die wirkt, das Wort erst die zweite‘[1]). Cattaneos seltene Tugend und brennender Seeleneifer hatten ihm die Hochschätzung und Neigung der Mailänder erworben. ‚Sie liebten und verehrten ihn als ihren Vater und Führer und wachsamen Hüter ihrer Seelen‘. Allen Lebensständen wandte der eifrige Priester seine Sorge zu, oft unter ganz erstaunlichen Anstrengungen. Die geistlichen Übungen gab er zB. oft ‚zwei und drei Vereinen nacheinander ohne Unterbrechung mit so intensivem Fleiße und solchem Eifer im Vortrage der Betrachtungen, im Beichthören und Ordnen der Angelegenheiten der Theilnehmer, dass er am Ende sich fast nicht mehr zu regen und vernehmlich zu machen im Stande war‘.

4. Seine Beliebtheit und Wirksamkeit erklären aber auch die Vorträge selbst, auch in der Form, in der sie veröffentlicht wurden.

Er hat dieselben — und das muss man für eine gerechte Würdigung und Schätzung dieser Ansprachen vor Augen haben — nicht für den Druck ausgearbeitet und nicht selber veröffentlicht; erst nach seinem Tode wurden aus den hinterlassenen Manuscripten eine Reihe von Predigten, Vorträgen und notierten Gedanken herausgegeben. Darum finden wir auch in den Werken Cattaneos die solchen posthumen Publicationen gewöhnlich anhaftenden Mängel. In der Einleitung zur ‚Vorbereitung auf einen guten Tod‘ berichtet der italienische Herausgeber der Werke Cs[2]): ‚Cattaneo schrieb zwar seine Vorträge fast immer nieder und studierte sie vor dem Crucifixe ein; auf der Kanzel band er sich jedoch nicht ans Geschriebene und ließ sich zuweilen auch von seiner inneren Bewegung hinreißen. Nur die Worte, welche er an die hl. Wunden unseres Herrn zu richten pflegte, blieben ganz und gar der Gefühlswärme hingegeben und überlassen, die sich am Schlusse in ihm entzündete; weshalb er sie nicht gleich den übrigen niederschrieb. Und das ist der Grund, warum sie bei allen Vorträgen,

[1]) Bischof Sailer, Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen I, 102. Vgl. Jungmann, Theorie der geistl. Beredsamkeit I Nr. 250 ff.

[2]) Diese Einleitung ist von Höhler ins 1. Bdchen (S. XI—XX) aufgenommen worden. Die in dieser Abhandlung, ohne Angabe der Quelle, citierten Sätze sind derselben entnommen.

welche in diesem Buche über den guten Tod abgedruckt sind, fehlen. Deshalb entbehren dieselben, was wohl zu beachten ist, jener letzten Kraft, welche durchschlagend zu sein pflegt. Daher wird man auch finden, dass im Eingange zuweilen die Behandlung einer Wahrheit versprochen wird, von welcher dann später keine Rede mehr ist, weil er sie in jene Schlussanreden mit einflocht. Dasselbe gilt von manchen nur angedeuteten Ansprachen und unvollendeten Ausführungen, die er ebenfalls in der Feder behalten und der Wärme des lebendigen Vortrags anheimgegeben hatte. Hierauf deuten auch die im Manuscripte so häufig vorkommenden Abkürzungszeichen und das Beginnen mit neuer Zeile, was der Leser namentlich da finden wird, wo er sich auf Einzelnheiten einläſst, die ich natürlich nicht ergänzen wollte.. Endlich wolle man beachten, dass der Autor beim Abfassen dieser Vorträge keinerlei Gedanken oder Absichten bezüglich deren Veröffentlichung durch die Presse gehabt hat. Und das ist ein Umstand von nicht geringer Wichtigkeit. Denn vertrauliche Anreden dieser Art, die nur zu dem Zwecke geschrieben werden, um dann im lebendigen Vortrage auf das Volk zu wirken, bilden in der Regel in sich kein vollendetes abgeschlossenes Werk, sondern erhalten erst durch den Vortrag ihre Abrundung und Fülle, indem sie mit ihm ein Ganzes bilden, in welchem nicht nur die Zunge spricht, sondern mit ihr auch die Augen, die Mienen, ja sogar die Finger und selbst das, was nicht gesagt wird. Alles dies erhält da rednerische Gewalt, und alles zusammen, vereint mit dem hohen Ansehen des Redners selbst, bildet erst den vollständigen und vollkommenen Körper der oratorischen Leistung‘.

Trotz der angedeuteten Mängel und mancher wirklicher Fehler Cattaneos, die ich unten kurz berühren werde, haben seine Werke in Italien nun schon seit beinahe 2 Jahrhunderten einen seltenen Erfolg erzielt und hören auch in der Gegenwart nicht auf, ihre alte Zugkraft auszuüben[1]).

Kein Wunder. Die Schwächen dieses Predigers werden eben durch so bedeutende und seltene Vorzüge übertönt, dass man nur

[1]) Nach *Sommervogel*, Bibliothèque etc. II. 890 ss. erschienen wenigstens 11 Auflagen der gesammten Werke Cs; die neuesten aus den Jahren 1867, 1868, 1881. Von einzelnen Werken haben die ‚geistlichen Übungen‘ wenigstens 29, die Massime eterne 20, die Todesbetrachtungen 4 Auflagen in Italien gehabt.



lebhaft wünschen kann, die durch die Musterübersetzung[1]) Höhlers uns Deutschen mundgerecht gewordenen Vorträge des Italieners möchten auch diesseits der Alpen eine ähnliche Verbreitung und Benützung finden[2]).

5. Im folgenden kritischen Referate beschränke ich mich auf die von Höhler übersetzten Vorträge. Da muſs man vor allem die ersten 3 Bändchen und die letzten 3 Theile — die ‚Vorbereitung auf einen guten Tod‘ und die ‚geistlichen Vorträge‘ — von einander scheiden. Der Inhalt und das ganze homiletische Gepräge beider Theile fordern es.

Die ersten 3 Bände enthalten eigentliche Predigten, welche in der Kirche gehalten wurden für die Christen jeden Alters und Standes, die an den Versammlungen der ‚Bruderschaft vom guten Tod‘ theilnahmen[3]). Dem Zwecke dieser Versammlungen entsprechend bilden vorzüglich die ‚ewigen Wahrheiten‘ den Gegenstand dieser geistlichen Reden: der Tod, das Gericht, die Gerechtigkeit Gottes, die Ewigkeit, die Hölle, das Fegefeuer, die Sünde, die Welt und ihre Gefahren, die Zeit und ihr Wert und Gebrauch usw.

Wie Zweck und Inhalt ist auch die ganze Haltung, das homiletische Gepräge derselben, tiefernst, ja manchmal sogar streng. Fabeln, Anekdoten, humoristische Bemerkungen und ähnliche Elemente, die sich in die ‚Vorträge‘ des originellen, lebhaften Cattaneo nicht selten eindrängen, kommen kaum in ihnen vor[4]). Da die Predigten fast durchweg paränetisch sind, so herrscht darin viel Affect und Pathos. Darum finden sie bei jedem, der sie in der richtigen Absicht liest, den Weg zum Herzen; und wer lediglich mit dem festen Willen, für seine Seele Nutzen zu haben, die Schrift in die Hand nimmt, ‚wird in seinem Innern viele Stimmen hören und manchen Auf-

[1]) Vgl. die sehr anerkennende Besprechung der ‚Vorbereitung auf einen guten Tod‘ in dieser Zeitschrift XVII (1893) 711 ff.

[2]) Kleinere Schriften C.s wurden schon im vorigen Jahrhundert ins Deutsche übersetzt und wiederholt aufgelegt. Vgl. *Sommervogel* aaO.

[3]) Der Gründer dieser Bruderschaft ist der ehrwürdige Vincenz Caraffa, General der Gesellschaft Jesu 1646—1649.

[4]) Die wenigen Fabeln, welche in die Todesbetrachtungen eingeflochten sind, stören den Ernst derselben nicht: I. (Theil) S. 178 (Ameise und Grille); II. S. 290 (Reh und Weinstock). Der letzte (49.) Vortrag des 3. Theiles mit der drolligen Fabel vom Ochsen, der den Hirsch spielte, gehört eigentlich in die ‚Vorträge‘.

schrei des Gewissens; und er wird immer mehr zum festen Entschluss kommen, alles aufzubieten, was er kann, um heilig seine Tage zu beschließen, und namentlich die Andacht zur Vorbereitung auf einen guten Tod zu pflegen, wie sie von der Gesellschaft Jesu eingeführt worden ist, um jenen letzten Augenblick allseitig sicher zu stellen, von dem die ewige Seligkeit abhängt, für welche wir erschaffen worden sind‘.

6. Ganz anders geartet sind die ‚geistlichen Vorträge‘ (Lezioni sacre). Über den Begriff derselben spricht sich Cattaneo vor seinen Zuhörern selbst aus[1]): Der Vortrag unterscheidet sich von der Predigt in Bezug auf Zweck, Gegenstand und Form.

Der Zweck des Vortrages ist hauptsächlich die Belehrung. ‚Der Vortragende sucht das geistige Dunkel seiner Zuhörer durch lichtvolle Belehrung zu zerstreuen, indem er jetzt den verborgenen Gehalt einer Wahrheit darlegt, dann wieder eine verwickelte Schwierigkeit löst oder eine theologische Frage erörtert oder ein Laster in seiner ganzen Häßlichkeit vorstellt oder eine Tugend in ihrer anziehenden Schönheit zeigt; und dabei, um sich verständlich zu machen, Gleichnisse, Beispiele, Anekdoten und Sprichwörter anführt, welche das, was er gesagt, in helleres Licht zu setzen geeignet sind‘. Der Lehrzweck ist also beim Vortrage die Hauptsache: an zweiter Stelle sucht der Vortragende freilich auch direct den Willen anzuregen und zu bestimmen. Anders in der Predigt. Der Prediger wendet sich (ausschließlich oder wenigstens vorzüglich) an den Willen und sucht denselben ‚durch die Kraft seiner Gründe und die Eindringlichkeit und Gewalt seines Vortrages‘ gefügig zu machen und wirksam zu bestimmen. Im Sinne Cattaneos sind also die ‚Vorträge‘ didaskalische, die Predigten aber paregoretische geistliche Reden[2]).

Aus dieser Auffassung erklärt sich wenigstens zum Theil Form und Gepräge, wodurch sich diese Vorträge auffallend von den Todesbetrachtungen unterscheiden. Ihre Haltung ist weniger ernst, ungezwungener, leichter und freier, mitunter einer gemüthlichen, interessanten Plauderei ähnlich Die Natur didaskalischer Vorträge verlangt in größerem Maße spannende und die Aufmerk-

[1]) I. (1. Theil der ‚Vorträge‘) 1. Vortr. ‚Wesen und Zweck der Vorträge im Gegensatze zur Predigt‘.

[2]) Vgl. Jungmann, Theorie ꝛc. I. Nr. 40 ff.

samkeit fesselnde Elemente; Cattaneo, der seine ‚Vorträge‘ noch dazu am Nachmittage hielt, ist darum in denselben mehr als in den Predigten der 1. Serie besorgt, durch treffende Sprichwörter und Wendungen, durch schöne Gleichnisse und Erzählungen und Fabeln und ähnliche Mittel das Interesse der Zuhörer rege zu halten. Ja er geht in diesem Streben hie und da entschieden zu weit, indem er zB. durch eine drollige Erzählung Heiterkeit erregt und dann noch hinzufügt: ‚Ja, lacht nur über dieses Geschichtchen und lasst es euch bei der großen Hitze[1]) ein wenig zur Aufheiterung dienen, wie das ja bei einem Vortrag nicht unschicklich ist; im übrigen aber möge es — und das ist für mich der Hauptzweck, warum ich es erzählt habe — euch helfen, dass ihr mehr Acht gebet[2]) und besser behaltet, was ich jetzt sage‘[3]).

Aus dem Zwecke der Vorträge erklärt sich auch das Zurücktreten des affectiven Momentes. Zum Glück herrscht aber doch mehr Gefühl in denselben, als man nach der Ansicht, die C. selbst über ‚Vorträge‘ hatte, erwarten durfte. Ich sage zum Glück. Denn für die wirksame Bestimmung des freien Willens — und das soll ja auch der didaskalische Vortrag bezwecken, allerdings erst an zweiter Stelle — trägt gewöhnlich das Gefühl weit mehr bei als Belehrung und Überzeugung. Und darauf, auf die Willensthat der Zuhörer, kommt ja schließlich alles an; denn ‚vor Gott gilt ein einziger guter und lenksamer Wille viel mehr als hundert noch so scharfsinnige Geister‘[4]).

Den Gegenstand der Vorträge bilden moralische Themata, Wahrheiten und Forderungen des christlichen Sittengesetzes. Im Rahmen von geschickt ausgehobenen Stellen der hl. Schrift[5]) behandelt C. zB. die Forderungen der christlichen Nächstenliebe, des Almosengebens, der brüderlichen Zurechtweisung, der Hilfe in der Todeskrankheit usw.; die verschiedenen Zungensünden: Schwüre, Ehrabschneidung und Verleumdung, unkeusche Reden, Schmeichelei, Lüge usw. Wie man sieht, sind es Themata, die ja auch in vielen modernen Predigtbüchern stehen; aber in der Art und Weise

---

[1]) Die 4 letzten Worte sind aus einem andern Vortrage (III. S. 15) genommen, in welchem C. nach einer heitern Anekdote eine ganz ähnliche Wendung gebraucht.

[2]) In Bezug auf die letzten 3 Worte gilt das in der 1. Anm. Gesagte.

[3]) III. S. 109.

[4]) Cattaneo, Vortr. I. S. 24.

[5]) Meist aus Sirach und Sprichwörter.

der Behandlung waltet eine große Verschiedenheit. C. moralisiert nicht; von einem bloßen Einschärfen und Betonen allgemeiner sittlicher Vorschriften, ohne klare Formulierung der Pflicht, ohne scharfe Abgrenzung zwischen unter Sünde verbindendem Gebot und das Vollkommenere empfehlendem Rath, von Forderungen ohne soliden Beweis ist bei ihm keine Rede. Was er in der wissenschaftlichen, auf der Scholastik fußenden Moraltheologie gelernt, das bietet er genau und bestimmt erklärt und in populärer Weise verarbeitet dem christlichen Volke. Und in der volksthümlichen Erörterung wissenschaftlicher Begriffe und Fragen hat C. ein meisterhaftes Geschick[1]). Darum geht er auch über Wahrheiten, die für das praktische Leben der Christen bedeutungsvoll, aber schwer zu behandeln sind, nicht mit einer oberflächlichen Erklärung leichtfüßig hinweg, sondern führt sie gründlich durch. Vgl. I. 45. Vortr.: ‚Wann ist es erlaubt, doppelsinnig zu reden?‘[2]) Die Vorträge über die Ehe (I, 22—31. Vortr.), besonders Vortr. 30. ‚Galante Verhältnisse‘. Ein Beispiel, wie theologisch richtig und vorsichtig er redet s. später S. 487.

7. Schon im Gesagten sind einige Vorzüge C.s angedeutet. Zwei erheischen aber eine eingehendere Behandlung, denn sie treten in diesen Ansprachen besonders hervor: C. spricht ungemein interessant und praktisch.

Predigten hören ist oft langweilig, Predigten lesen nicht selten noch langweiliger; aber bei der Lectüre dieser Vorträge empfindet man Vergnügen und Freude. Obwohl C. manche Gegenstände, besonders in den Todesbetrachtungen wiederholt, ja sehr oft behandelt, so weiß er doch immer aufs neue seine Rede zu würzen, sie angenehm und genußbringend zu gestalten. Und das ist ein Vorzug von nicht geringer Bedeutung; denn es ist mehr als ein Körnchen Wahrheit im Ausspruche Pascals: ‚Die Kunst durch die Rede be-

[1]) Vgl. die Erklärung der verschiedenen Arten der Unkenntnis eines Gesetzes II. S. 423 ff.; der Frage, wann es erlaubt sei, die Fehler anderer zu offenbaren II. S. 324 ff.; der übernatürlichen Kraft des Feuers im Reinigungsorte III. S. 477 f.

[2]) Die Veröffentlichung dieses Vortrages rief eine längere literarische Fehde hervor. Fr. J. A. Orsi O. Pr. griff im Jahre 1727 die darin enthaltene Lehre an; Cattaneo fand natürlich Vertheidiger. Der Federkampf förderte wenigstens 20 Streitschriften zu Tage. Cf. *Sommervogel* l. c. II, 892 s.

stimmend auf die Menschen zu wirken, besteht nicht darin, dass man zu beweisen, sondern dass man zu gefallen wisse'[1]).

Zu gefallen aber weiß Cattaneo besonders durch eine unerschöpfliche Neuheit. Er ist ein Feind jeder verbrauchten Phrase, gradaus, urwüchsig, frisch und originell. Die Blumen seiner Beredsamkeit pflückt er oft durch eigene Beobachtung und Erfahrung im Garten des wirklichen Lebens, und lebendig und noch duftend reicht er sie dar. Aber auch die alten Wahrheiten, längst bekannte Beweise, allgemein benutzte Texte der Schrift, Erzählungen und Gleichnisse, die man schon oft gehört, alles erhält in seinem Munde ein neues Gepräge. Wie die Biene den Saft der Blumen, nimmt er das Alte in sich auf, verarbeitet es mit Geist und Herz, drückt ihm den Stempel seiner ausgeprägten Individualität auf und bietet es, umkleidet mit der körnigen, frischen Sprache des Lebens, den Hörern, und er darf gewiss sein Anklang zu finden[2]).

8. Gewöhnlich gewinnt er schon mit den ersten Sätzen das Interesse. Mit seltenen Ausnahmen ist der Eingang in Cs Ansprachen immer fesselnd und packend, voll Mannigfaltigkeit und Wechsel. Bald ist es eine schöne Erzählung, bald eine Fabel, bald ein originelles Gleichnis, bald eine treffende Bemerkung zum Vorspruch, womit er Ohr und Herz der Zuhörer einnimmt. Oder er hebt mit einer ganz unerwarteten Wendung an, zB.: ‚Heute abend bin ich besser als je aufgelegt, die gewohnte Freitagsbetrachtung mit euch zu halten, und ich glaube, dass wir diesmal sehr gut mit einander auskommen werden. Ich will euch nämlich zeigen, wie ihr einmal einen recht vergnügten Carneval feiern könnt. Wisst ihr, was für ein Carneval das ist? usw.'[3]); oder: ‚Heute soll der alte Sittenlehrer Seneca den Vortrag eröffnen und dann werde ich ihn fortsetzen. Stellt ihn euch vor in seiner Philosophentracht, gemessen und mit aller Grandezza, wie er sie in seiner spanischen Heimat gelernt usw.'[4]).

---

[1]) Bei Jungmann, Theorie usw. I. Nr. 285.

[2]) In seinem Manuscripte hatte C. genau die Autoren angegeben, welchen er etwas entlehnte. Leider hat der Herausgeber desselben es für überflüssig erachtet, die Citate genau in den Druck aufzunehmen. Vgl. Einleitung zu der ‚Vorbereitung usw.' I. S. XVII.

[3]) Vorbereitung usw. II. S. 188 vgl. Vorträge I. S. 225.

[4]) Vorträge I. S. 521.

Auch im Redeplan, in der Vertheilung, Anordnung und Aufeinanderfolge der Gedanken ist C. originell. Er geht nicht immer die ausgetretenen Wege, sondern oft bahnt er sich neue. Freilich vermisst man in der Disposition manchmal die Einheit und Durchsichtigkeit und stößt mitunter auf Lücken: Mängel, die zum guten Theil gewiss der Art der Veröffentlichung seiner Vorträge zugeschrieben werden müssen; es fehlte eben das prüfende Auge und die nachbessernde Feder des Autors. Trotzdem erkennt man im ganzen den selbständigen Meister, der mit feinem psychologischen Verständnis und vieler Mannigfaltigkeit den Plan entworfen. Mit psychologischem Verständnis sage ich; denn was bei oberflächlichem Blick als buntes Durcheinander erscheint, wird man nicht selten bei genauerem Zusehen als psychologische Planmäßigkeit erkennen. Und das ist ja die rechte oratorische Ordnung. Denn in der Beredsamkeit gibt in letzter Instanz für die Gruppierung der Gedanken und Gründe nicht der logische Zusammenhang derselben den Ausschlag, sondern die psychologische Bedeutung, ihre Kraft, besonders auf Überzeugung und Gefühl der betreffenden Zuhörer zu wirken. In diesem Vorzug liegt auch ein Grund der einschneidenden Wirksamkeit der Ansprachen Cattaneos.

Mannigfaltigkeit in der Disposition erzielt C. dadurch, dass er sich in der Anlage und im Aufbau der Vorträge große Freiheit wahrt. Manchmal hält er sich an das zu seiner Zeit schon ausgebildete Schema und gliedert seine Vorträge in zwei oder drei deutlich geschiedene Theile, die er im Eingange auch wohl ankündigt. Aber er thut es mit Geist; er gibt der Eintheilung einen gewissen Reiz, indem er sie etwa in ein Bild kleidet oder an einen kurzen Text der Schrift oder sonst einen treffenden Ausspruch anlehnt. ZB. für das Thema ‚Wie man die Vorträge anhören soll' findet er die Eintheilung im Vorspruch Matth. 13, 9: Wer Ohren hat zu hören, der höre, und sagt: Damit eine Zuhörerschaft sei, wie sie sein soll, ist zuerst erforderlich, dass alle Ohren haben; zweitens, dass sie Ohren zum Hören haben; drittens, dass sie Ohren haben, um zu hören, und auch wirklich hören[1]). Einen Vortrag über den spanischen Martyrer St. Vincentius theilt er durch den schönen Ausspruch St. Augustins: Der hl. Vincentius blieb Sieger im

[1]) Vorträge I. S. 11 f.

Reden und Sieger im Leiden[1]). Gewöhnlich hebt er indes die Disposition der Predigt nicht durch ausgesprochene Theile hervor; sie wird aber unschwer gefunden, weil sie zumeist sehr einfach und natürlich ist. Was die paränetischen Vorträge betrifft, so erzählt er etwa zuerst eine längere, erbauliche Geschichte und macht dann die Anwendung für die Zuhörer[2]); oder er läſst die verschiedenen Gründe ohne engere Classificierung in natürlicher Reihe aufeinanderfolgen[3]); manchmal legt er zuerst, nach der jetzt oft beliebten Methode, den gewählten Satz der christlichen Lehre auseinander und beweist ihn, und an zweiter Stelle gibt er die Nutzanwendung[4]); gewöhnlich jedoch hält er sich an die praktisch viel fruchtbarere Weise Segneris[5]), seines großen Zeitgenossen, und flicht die Folgerungen fürs christliche Leben in den ganzen Vortrag ein.

So wahrt sich Cattaneo im Redeplan die freie Bewegung und wählt jene Anordnung, die ihm für den Gegenstand und die Gedanken des Vortrages am einfachsten und natürlichsten scheint. ‚Ich möchte aber kaum Anstand nehmen zu behaupten, sagt Gisbert, daſs fast immer jene Folge der Gedanken am meisten neu erscheinen wird, welche die natürlichste ist und den Anforderungen der Vernunft am meisten entspricht; denn gerade diese wird in den geistlichen Vorträgen am seltensten angewendet‘[6]).

Aber auch in den Gedanken selbst ist C. neu und originell. Packende, die Zustimmung erzwingende Gedanken und zwar in der populärsten Fassung; klare und schlagende Beweise in allgemein verständlicher Form, oft ganz naheliegend, ja von allen Predigern verwendet und doch wieder neu[7]), sind in diesen Vorträgen nicht spärlich eingestreut, sondern in reicher, vielleicht zu reicher Fülle niedergelegt. Und wie prächtig er Einwendungen zu widerlegen versteht!

Die quälende Versuchung, welche schon manch christliches Herz im Eifer des Dienstes Gottes störte: Bin ich zur ewigen

---

1) Vorbereitung II. S. 109. Vgl. Vorbereitung II. S. 220, III. S. 194.

2) ZB. Vorb. II. S. 99 ff.

3) ZB. Vorb. II. S. 205 ff.

4) ZB. Vorb. II. 344 ff.

5) Vgl. Jungmann, Theorie I. Nr. 67.

6) *Gisbert,* L'éloq. chrét. dans l'idée et dans la pratique, chap. 7. Bei Jungmann aaO. Nr. 225.

7) ZB. Vorbereitung I. S. 324 f. III. S. 187 ff. Vorträge II. S. 409 ff.

Verwerfung vorherbestimmt, so helfen mir alle Anstrengungen nichts — widerlegt er zB. durch mehrere argumenta ab absurdo, u. a. mit folgendem: ‚Glaubt ihr, dass der Teufel sich ein wenig auf Logik versteht und gut zu schlussfolgern vermöge? — Wäre er nur etwas weniger gescheit, als er ist! — Glaubt ihr auch, dass er tagtäglich den Menschen Versuchungen bereite? — Das erfahren wir leider nur allzusehr an uns selbst. — Nun gut; dann will ich einmal mit der Logik gegen ihn zu Felde ziehen. Herbei mit dir, gefallener Himmelsgeist und verruchter Professor an der Universität aller Bosheit! Warum versuchst du eigentlich die Menschen? Entweder hat Gott ihre Seligkeit vorausbestimmt, oder ihre Verdammnis vorhergesehen. Sollen sie selig werden, so wirst du mit all deinen Versuchungen nichts gegen sie ausrichten. Sieht Gott aber voraus, dass sie verdammt werden, so bekommst du sie auch ohne alle Versuchung deinerseits. Wozu verübst du also so viele Niederträchtigkeiten, um eine Seele zu gewinnen? Einst warst du zu stolz, um deine Stirn vor Gott zu beugen, und nun gibst du dich den Menschen zu den niedrigsten Diensten hin: lassest dich von Zauberern herbeicommandieren, um ihnen zu Willen zu sein; trägst Lasten wie ein Esel, spielst den Hanswurst vor einem hl. Antonius, um ihn zum Lachen zu bringen; nimmst die Gestalt eines Affen an, um einen hl. Dominicus zur Ungeduld zu reizen, usw.; pfui, der Schande! Ein Geschöpf wie du, gibt sich zu solchen Dingen her, um die Seelen ins Verderben zu stürzen, und zwar ganz zwecklos; denn wenn sie für den Himmel vorausbestimmt sind, werden sie doch deinen Klauen entrinnen; werden sie aber nach Gottes Willen in die Hölle gerathen, so liefen sie dir auch ohnedies in den Rachen. Wozu wirfst du dich also dergestalt weg, und machst dir deine Hölle durch solche Bübereien nur noch schlimmer? — Thorheit, antwortet der Teufel; solche Sachen rede ich wohl unverständigen Leuten vor, um ihnen die Köpfe zu verdrehen; allein es fällt mir nicht ein, mich selbst dadurch irre machen zu lassen. Bei Adam habe ich mit meinen Versuchungen angefangen, und das thue ich fort und fort bei allen seinen Nachkommen. Denn Gott sieht da Feuer, wo man in die Kohlen bläst; und ich sehe Sünden, wo ich die Menschen versuche, und Verdammnis, wo gesündigt wird‘[1]).

[1]) Vorträge I 54 f. Vgl. auch Vorbereitung II. 192 f.

Besondere Stärke zeigt C. in der Verwendung von Gleichnissen und Erzählungen. Wo gäbe es auch einen wahrhaft populären Prediger, der nach dem Beispiel des Herrn nicht in Bildern spräche? Cattaneo schöpft sie aus zwei unversiegbaren Quellen, der hl. Schrift und der sichtbaren Natur. Die ganze hl. Schrift ist ja voll von Gleichnissen, die bald ausgeführt, bald nur kurz angedeutet sind. C. weiß sie geschickt selbst aus der engen Hülle eines einzigen Wortes herauszuschälen und trefflich zu entwickeln. Und die Geschichten aus dem Buch der Bücher benützt er so treffend und erzählt sie so spannend, dass man selbst die altbekannten mit neuem Interesse hört[1]). Das menschliche Leben und die ganze materielle Schöpfung bietet eine Fülle von Copien von Analogien für die geistige Welt; C. greift nicht weit hinaus, sondern in die nächste Umgebung und das alltägliche Leben und findet da einen großen Vorrath von Bildern, welche die Wahrheiten mit überraschender Anschaulichkeit und in beinahe greifbarer Gestalt vors Auge der Zuhörer rücken. Daher ist die Sprache Cs so lebendig, concret und plastisch.

Hier einige Beispiele. ‚Im Vertrauen, so beginnt er einmal, auf eure Güte und Geduld nehme ich meine Vorträge gern wieder auf; denn ich kann nicht müde werden, zu euch zu reden .. Möge der hl. Geist mir und euch beistehen; euch, damit ihr das Wort Gottes gerne anhört; mir, damit ich nicht bloß mit dem Munde, sondern auch aus warmfühlendem Herzen zu euch rede. Denn darauf kommt es vor allem an. — Ein Experiment, das ihr alle, namentlich die Frauen, die mehr Gelegenheit dazu haben, zu Hause anstellen könnt, wird euch das leicht klar machen. Nehmt einen Spiegel und blaset mit halb geschlossenen Lippen einmal, zweimal und so oft ihr nur wollet, dagegen; ihr werdet sehen, dass das Glas niemals trübe wird oder anläuft, wenigstens nicht merklich. Danach hauchet mit geöffnetem Munde auch nur ein einziges Mal darauf, und das Glas wird sofort anlaufen und feucht werden; und setzt ihr das längere Zeit fort, so wird es zuletzt von Wasser tropfen. Woher mag das wohl kommen, dass der Hauch den Spiegel trübe macht und ihn gleichsam zum Weinen bringt, während das beim Anblasen nicht der Fall war? Der Grund ist folgender. Beim Anblasen geht nur ein kalter Luft-

---

[1]) ZB. Vorbereitung II, 298 ff., 309 f.; Vorträge I, S. 64 usw.

strom vom Munde aus und fährt wider das Glas; beim Hauche dagegen ein warmer, der aus der Brust kommt. Das Blasen läßt, weil es kalt ist, keine Spur auf dem Spiegel zurück, der Hauch aber, der warm ist, haftet darauf und verwandelt sich zu Wasser. — Da habt ihr den Unterschied zwischen dem Worte Gottes, das bloß mit den Lippen gepredigt, und dem, das aus warmem Herzen heraus vorgetragen wird. Spricht jemand so recht aus dem Herzen heraus zu seinen Zuhörern, so kann es nicht ausbleiben, dass der fortgesetzt warme Hauch sie, die gleichsam ebenso viele Spiegel sind, rühre und ihren Augen zuletzt Thränen innerer Bewegung entlocke. Solch warmen Hauch erflehe ich mir heute von Gott .. Mein Vorbild soll der hl. Franz von Sales sein, der in seiner Anleitung über die Art und Weise, mit Nutzen zu predigen, ganz besonders diese Regel einschärft, dass die Worte .. ein Hauch aus dem Herzen und nicht bloß ein Geräusch des Mundes sein müssen, weil, wie er so schön beifügt, nur das Herz zum Herzen spricht, der Schall des Mundes aber bloß zum Ohre dringt. Dies also zur Einleitung'[1]).

Wo er über die ‚Art und Weise, aus den Leiden Nutzen zu ziehen', predigt, sagt er im Eingange: ‚Wie man ein Bündel Holz, wenn es gut zurechtgelegt und gebunden ist, mit Leichtigkeit trägt, und die nämliche Last, wenn sie lose oder schlecht gefügt ist, so dass bald hier, bald da ein Stück herausfällt, nur mit Mühe und doppelter Anstrengung einherschleppt, so wird auch das Gewicht des Bündels von Ungemach, das ein jeder auf seinen Schultern hat und nun einmal nicht abschütteln kann, wenn man's versteht, es sich recht gut zurecht zu legen, viel leichter, so dass man es nicht bloß mit Leichtigkeit, sondern sogar mit Freuden trägt'[2]).

Dass jedes Leid eine Gnadengabe Gottes sei (Philipp. 1. 29), illustriert er in folgender Weise: ‚Auf öffentlichen Plätzen und da, wo die Straßen sich kreuzen, habt ihr gewiss schon hundertmal arme Taglöhner müßig plaudernd und scherzend bei einander stehen sehen. Ein Ruf von euch, und drei, vier, sechs auf einmal stürzen herbei. Wozu? Um euch schwere Lasten zu tragen und sich im Schweiße ihres Angesichtes und oft auch zum Schaden ihrer Gesundheit abzumühen. Und dabei drängen und stoßen sie sich noch und

---

[1]) Vorträge I. S. 111 ff.
[2]) Vorträge III. S. 418.

suchen sich den Rang abzulaufen, um ja von euch angenommen zu werden; und jeder betrachtet es als ein Glück, wenn er gewählt wird. Wenn nun jemand zu ihnen sagte: warum bleibt ihr denn nicht, wo ihr seid, ihr Narren? Es ist doch bequemer, nichts zu thun und sich mit Spässen die Zeit zu vertreiben; was würden sie dann antworten? — Das wissen wir auch; aber wir werden für unsere Arbeit bezahlt, und deshalb sind wir sogleich bei der Hand, wenn man uns verlangt, mag es uns auch Schweiß und Anstrengung kosten. — Seht, liebe Christen, mit solcher Gesinnung müssen wir den Leiden entgegengehen'[1]).

Der zum Vorspruch gewählten Schriftstelle ‚(Die Gottlosen) werden sein wie Spreu vor dem Winde her' (Job 27, 18) entlehnt er folgendes Gleichnis: ‚Ihr habt gewiss schon oft, wenn ihr euch draußen auf dem Lande aufhieltet, auf den Tennen, wo gedroschen worden war, große Haufen von Stroh und Hülsen und Körnern durcheinander gemischt liegen gesehen .. Wie machen es nun die Landleute, um die Körner von der Spreu zu sondern? Sie schleudern die ganze Mischung mit einer Holzschaufel von einer Seite auf die andere durch die Luft. Was Gewicht und Substanz genug hat, um durch die Luft zu fahren, das ist alles gutes Getreide; was so leicht ist, dass es durch den Widerstand der Luft zurückgehalten wird und zwischen durch zur Erde fällt, das ist lauter Spreu, die ins Feuer gehört. — Dieses Bild ist nicht von mir, sondern vom hl. Propheten Job. Und in der That passt es auch sehr wohl auf uns Menschen. Kaum hat die Sichel des Todes den Lebensfaden eines Cavaliers, einer Dame, eines Kaufmannes durchschnitten, so muss alles, was sie sich erworben haben, eine ähnliche Gewichtsprobe bestehen. Lasst mich sie nun einmal anstellen und gleichsam die Wurfschaufel zur Hand nehmen. Gebt acht! Ich nehme die vielen tausend Thaler, um welche er die Einkünfte seines Hauses vermehrt hat, und werfe sie durch die Luft; seht da, nicht ein Pfennig kommt über das

[1]) Vorbereitung III. S. 124 f. Vgl. auch III. 170 f., wo C. die Wirkung des Todesgedankens auf die ungeordneten Neigungen und Leidenschaften unseres Herzens vergleicht mit der Ruhe, die das Erscheinen des gestrengen Lehrers in einer Schule voll von lebhaften und übermüthigen Jungen hervorruft; das Bild ist vom hl. Joannes Chrysostomus. Vgl. noch Vorträge II. S. 25. 353. III. 320. 409. 420. Vorbereitung II. S. 245 f. usw. Eine anschauliche interessante Schilderung (ethische Zeichnung), nach dem hl. Chrysostomus gearbeitet, s. Vorträge I. S. 300 ff.



Grab hinaus. Ich schüttele die vielen militärischen, bürgerlichen und sonstigen Titel, die er besessen, durcheinander und werfe sie ebenfalls durch die Luft; aber seht ihr's? sie bleiben alle auf dem Leichensteine hängen . . Alles bleibt diesseits der Ewigkeit liegen wie Spreu, die beim Reinigen des Getreides nicht bis zu den Körnern fliegt . . kein Atom kommt in die andere Welt hinüber'[1]).

‚Gar manche suchen absichtlich Beichtväter auf, die ihnen nicht viel sagen, sondern nehmen, was man ihnen gibt. Dann heißt's: Fünf Vater unser und Ave Maria, geh' hin in Frieden! Sagt mir, liebe Zuhörer, wer sich Hunde hält zur Bewachung von Haus und Hof, nimmt der vielleicht solche, welche Tag und Nacht, den Kopf zwischen den Vorderläufen, in ihrer Hütte liegen und schlafen und kommen und gehen lassen, wer Lust hat? Ich meine doch nicht. So jemand sucht sich einen Hund, der die Hausleute kennt und passieren läßt, aber bei jedem fremden Gesicht, das er sieht, bellt und sich vernehmlich macht und je nachdem auch die Zähne zeigt. Nun seht, der Beichtvater, den ihr euch wählet, versieht die Stelle eines solchen Hauswächters bei eurer Seele. Für die gewöhnlichen und sozusagen hausüblichen Fehler genügt es in der Regel, daß er eine Buße aufgibt und euch, wenn ihr sie aufrichtig bereut, absolviert. Zeigt sich aber irgend welcher, wenn auch noch kleine Anfang eines größern Fehlers, ein fremdes Ungeheuer starker nächster Gelegenheiten oder schwerer Versuchungen oder eines schlimmen Falles: dann wehe eurer Seele, wenn euer Hauswächter nach den Worten der hl. Schrift den „stummen Hund spielt, der nicht zu bellen versteht“ (Is. 56, 10), euch nicht auf eure Gewissensverpflichtungen aufmerksam macht, nicht darauf dringt, daß ihr eine böse Gewohnheit ableget, einer sündhaften Gelegenheit entsaget, und euch keine wirksamen Mittel zur Besserung an die Hand gibt . .'[2]).

9. Woher stammt diese ansprechende, unerschöpfliche Neuheit? Wo liegen die Gründe dieser lebensfrischen Originalität, durch welche die Vorträge Cattaneos das Wohlgefallen der Hörer und Leser in so hohem Maße erregten? Cattaneo ist, was geistige Anlage, Denk- und Anschauungsweise betrifft, eine scharf ausgeprägte Individualität, ein selbständiger Geist. Er nimmt zum Stoff für seine Ansprachen zwar die alten Gedanken und Wahrheiten, aber

---

[1]) Vorbereitung I. S. 187 f.

[2]) Vorträge II. S. 140 f.; vgl. auch I. S. 2 ff, 147. II. S. 320 f. usw.

er verarbeitet sie mit der ihm eigenthümlichen geistigen Kraft, er durchdenkt und betrachtet und verwandelt sie, wie man zu sagen pflegt, in Fleisch und Blut, und in der seiner besondern Art zusagenden Form und Fassung und in der ihm mundgerechten sprachlichen Darstellung bietet er sie dem Volke. Solche Vorträge, die das individuelle Gepräge des Redners tragen, sind immer neu[1]).

Damit ist jedoch das Eigenthümliche der Originalität Cs noch nicht ganz erklärt. Die Wirkung derselben sind nicht Überraschung, Verwunderung, Staunen, kurz Gefühle, die wir dem Unerhörten, Seltsamen, Frappanten, Außergewöhnlichen gegenüber empfinden: Cattaneo ist kein ‚Original'. Ebensowenig erzeugen diese Vorträge im Leser — wenigstens bei oberflächlicher Betrachtung — eine besondere Bewunderung des Mannes, der sie gehalten: Cattaneo war kein glänzender Redner; geistreiche und ‚großartige' Gedanken wird man bei ihm selten finden. Dem seichten Beurtheiler wird es im Gegentheile ergehen, wie manchen Zuhörern Cs, die meinten, ‚er predige aufs Gerathewohl und mit geringer oder gar keiner Vorbereitung': so selbstverständlich, so naheliegend, so ungekünstelt, einfach und natürlich sind die meisten Gedanken.

Aber gerade darum sprechen uns die Vorträge so an, sie gefallen und befriedigen uns und gewinnen unseren inneren Beifall, weil der Redner uns aus der Seele spricht, weil seine Ausführungen uns nicht fremd sind, sondern, freilich noch unentwickelt, in unserem Geiste liegen. In dieser frischen Natürlichkeit liegt das Besondere der Neuheit Cattaneos. Seltene Ausnahmen abgerechnet, in welchen er sich dem Einflusse des verdorbenen Geschmackes seiner Zeit nicht ganz entzog, setzt C. wirklich seine ganze Ehre darein, in der natürlichsten Weise zu denken und zu fühlen und zu reden. C. hat mit aller Sorgfalt nach jener Neuheit gestrebt, welche Gisbert im Auge hatte, wenn er schreibt: ‚Neue Gedanken haben heißt nicht, ganz anders denken, als die Menschen durchweg zu denken pflegen; sondern es heißt im Gegentheil Gedanken haben, die einem jeden in den Sinn kommen könnten, aber nicht einem jeden wirklich in den Sinn kommen; die jedermann haben könnte, die aber thatsächlich wenige haben. Es klingt paradox, aber es ist vollkommen wahr: Nichts pflegt dem Redner mehr Mühe gekostet zu haben,

---

[1]) Vgl. Jungmann, Theorie usw I. Nr. 223, wo auch die Gründe dieser Thatsache ausgeführt sind.



als das, was ihm dem Anscheine nach am wenigsten gekostet hat, und ebenso macht nichts in höherem Maße den Eindruck der Neuheit, da man es vorträgt, als dasjenige, wovon man auf den ersten Blick meinen möchte, dass jeder es hätte sagen können'[1]).

10. Mit dem ersten steht der zweite Hauptvorzug C.s in inniger Verbindung: seine eminent praktische Richtung. Je unmittelbarer nämlich die Vorträge helfend und leitend ins wirkliche Leben der Zuhörer eingreifen, je treuer und anschaulicher sie die thatsächlichen Vorgänge desselben, seine Freuden und Schmerzen, seine Versuchungen und Gefahren, seine Noth und seinen Jammer darstellen und zeichnen, je mehr sie das, was die Christen wirklich im Leben erfahren, was ihnen daher besonders am Herzen liegt, berücksichtigen und ins Auge fassen, um es durch die übernatürliche Wahrheit zu beleuchten, zu leiten und zu beherrschen, desto aufmerksamer, desto lieber und begieriger werden die Worte des Predigers aufgenommen. Wer mitten im Leben steht, den interessiert eben das Leben am meisten.

Und fürs Leben d. h. praktisch zu reden versteht C. wie selten einer. Er ist nicht in der irrigen Vorstellung jener Prediger befangen, welche aus Furcht, zu wenig nobel zu reden, nicht ins Detail des wirklichen Lebens herabsteigen und Vorträge halten, die ganz allgemein und darum ohne Kraft sind[2]). C. war tief überzeugt, dass der Höhe und Würde der geistlichen Beredsamkeit es nicht widerspreche, ja geradezu eigen sein müsse, ins Einzelne und Concrete des innern und äußern Lebens, ins kleine, nicht selten kleinliche Getriebe desselben — natürlich mit Verstand und Maß — einzugehen, freilich nicht, um durch rhetorische Genremalerei oder ein Stück Tagesgeschichte die Hörer zu amüsieren, sondern um durch die Kraft des Wortes Gottes das wirre und ungeordnete, trübe und unreine Menschenleben zu klären, zu ordnen, zu reinigen, zu läutern, mit einem Worte, zur übernatürlichen Höhe des Christenlebens zu erheben. ‚Ein Prediger, der es seinen Zuhörern anheimstellt, den Inhalt des Vortrages auf sich anzuwenden, überläſst ihnen den

---

[1]) *Gisbert* l. c. chap. 7. Vgl. Jungmann aaO. Nr. 86. 225. — Warum findet sich diese reine, edle, von aller Unordnung und Künstelei freie Natürlichkeit so selten, besonders in geistlichen Vorträgen? In Folge der Sünde, dieser flagranten Verletzung der vernünftigen Natur des Menschen.

[2]) Vgl. die Worte Fenelons bei Jungmann, Theorie I. Nr. 64.

wichtigsten Theil seiner Aufgabe', sagt Gisbert[1]). Mag man diesen Satz mit Recht für übertrieben halten, darüber kann wohl kein Zweifel bestehen, dass ein solcher Mann der Aufgabe der Predigt in einem sehr wichtigen Punkte nicht gerecht wird.

Daher finden wir in den Vorträgen Es so viele praktische Folgerungen und kürzere oder längere Zeichnungen des ethischen Lebens der Menschen, und zwar nicht nur am Schlusse in einer sogenannten Nutzanwendung, sondern verwoben in den ganzen Vortrag, wo sich eben eine passende Gelegenheit bietet. Daher kehren bestimmte Anwendungen und Weisungen, die für die Zuhörer von besonderer Bedeutung waren, immer von neuem wieder. So wird er zB. nicht müde, die vielen Kaufleute unter seinen Zuhörern fort und fort vor der Habsucht zu warnen, und die jungen Leute vor der Unkeuschheit und dem Weg zu derselben: vor vertraulichem Verkehr der Geschlechter, Leichtfertigkeit besonders in Blick, Putzsucht und Eitelkeit in der Kleidung, Verführung usw. E. hatte sich eben die Mahnung des hl. Apostels Paulus zu Herzen genommen: ‚Predige das Wort, bestehe darauf mit Nachdruck, gelegen oder ungelegen'; und seine eigene reiche Erfahrung hatte ihm übergenug bestätigt, dass man ohne ernstlich und ‚mit Nachdruck' auf den Forderungen des Gesetzes Gottes zu bestehen, nichts ausrichte. Im Gegentheil ‚läſst es sich aber gar nicht sagen, wieviel Gutes ein Seelsorger nach und nach in seiner Gemeinde wirken kann, wenn er diesem Rathe des Apostels folgt; er wird sie vollständig umwandeln'[2]).

Diese praktischen Elemente findet man freilich nicht selten auch bei solchen Predigern, die keineswegs als Vorbilder und Muster gelten können; aber sie gehen in ganz anderer Weise vor. Sie schildern wohl die Übel und Verkehrtheiten der Christen, aber mit den alten abgenutzten Wendungen und stereotyp geordnet nach der dreifachen Rubrik: Augenlust, Fleischeslust, Hoffart des Lebens. Sie häufen Ermahnungen auf Ermahnungen, aber kleiden sie in schon oft gehörte allbekannte Phrasen, und vergessen das, was der Mahnung Kraft und Nachdruck gibt, die dem christlichen Glauben entnommenen Beweggründe. Nun ist aber ‚die Phrase der Tod aller Antheilnahme an der Predigt, und wenn sie ohne Unterlass über Tugend, über Moral und Ehrlichkeit ihre Dachrinnen plätschern

---

[1]) L. c. chap. 14.

[2]) *Segneri*, Il parroco istruito, c. 7.

läßt, so kann sie die wahre christliche Tugend, die heilige Gottesfurcht, den Kern aller Ehrlichkeit, selbst gründlich in Verruf bringen'[1]). Darum verfährt Cattaneo ganz anders. Seine ethischen Zeichnungen sind graphisch, packend, frisch aus dem Leben gegriffen; seine Anwendungen und Mahnungen voll Wechsel in der Form. Und wenn das praktische Element in seinen Vorträgen auch stark hervortritt, so fehlt doch nie die nothwendige Grundlage, durch welche es Halt und Kraft erhalten muss: die überzeugende und ergreifende Darstellung der übernatürlichen Wahrheit.

Den praktischen Sinn C's kann man schon aus den oben S. 487 ff. gegebenen Beispielen erkennen. Hier noch einige Muster. Das Fest des hl. Jacobus, des Schutzheiligen Spaniens, wurde in Mailand mit großer nicht bloß kirchlicher, sondern auch weltlicher Feierlichkeit begangen. Am Vorabend des Festes hielt C. in der Versammlung der Bruderschaft vom guten Tod eine Ansprache, in welcher der folgende praktische Zug vorkommt: ,Für das morgige Fest möchte ich euch heute Abend einen guten Gedanken mitgeben; und wenn ihr morgen im Wagen oder an den Fenstern sitzend oder auf und ab gehend dem prächtigen Feuerwerke zusehet, dann möge jeder seinen Nachbarn daran erinnern, damit auch eure Erholungen nicht ohne Nutzen für eure Seele bleiben. Also höret! Bei dem Feuerwerke werdet ihr unter anderm auch glühende, schimmernde Lichtgarben zu zwei und drei und fünf und sechs und mehr noch in die Luft steigen sehen. Welch schöner Anblick! Wie kühn streben sie himmelan! Wie herrlich durchschneiden sie mit ihren prächtigen Feuerlinien das Dunkel der Nacht! Wie gewandt schlängeln sich manche in zierlichen Bogen, Fischen gleich, durch das unermessliche Luftmeer! Alle Augen richten sich auf sie; jeder Blick geht ihnen nach; von allen Zungen tönt der Ruf: wie schön, wie schön! Dann aber platzen sie plötzlich mitten im schönsten Laufe, erlöschen im Augenblicke ihres hellsten Glanzes und lassen nur eine schwarze übelriechende Masse zurück, die auf einem Dache, im Staube, oder mitten im Schmutze zu Grunde geht. — Kann man, liebe Zuhörer, ein treueres Abbild des menschlichen Lebens finden? Geboren werden, für einige Zeit in der Öffentlichkeit erscheinen, mit Herkunft, Talenten und Reichthum ein wenig Aufsehen machen, und dann, oft gerade wenn alles am glänzendsten steht, in Grabes-

[1]) Beda Weber, Cartons aus dem deutschen Kirchenleben S. 494.

nacht endigen. Wenn die Raketen Verstand und Einsicht hätten, würden sie sich mit Grund auf das bischen Lichtglanz, den sie entfalten, etwas zu Gute thun können? Und wenn so ein Feuerkörper prahlend sagen würde: Ich bin schöner als die Planeten und werde mich selbst über die Sterne hinaus erheben: was würdet ihr ihm da antworten? O du armseliges Product aus schwarzem Pulver, warte nur! Wie bald wird weiter nichts mehr von dir übrig sein als eine geschwärzte, zerrissene Papierhülse; und da willst du es wagen, dich mit den Sternen zu vergleichen, deren Glanz nie vergeht? Seht, das sind die Gedanken, von denen ich euch morgen Abend bei dem Feuerwerke erfüllt wissen möchte: mein Leben gleicht so einer aufgehenden Rakete. Aus dem Staube emporsteigen, ein wenig Aufsehen machen und dann in den Staub zurücksinken'[1]).

Ethische Zeichnungen. ,.. Und doch hört man nicht selten Leute ohne alle höhere Einsicht, Dienstmägde, die kaum ihren Hühnerstall in Ordnung zu halten verstehen, murren (gegen die Fügungen der Vorsehung Gottes): wozu lässt unser Herrgott die alte Hexe von Hausfrau noch auf der Welt? Es wäre doch wirklich einmal Zeit, dass er sie zu sich nähme usw. Es wäre Zeit? Willst du vielleicht Gott lehren, was er zu thun hat? -- Wie oft hört man sagen: Muss denn Gott seine Hand immer über diesem Schurken halten? — Die Leute dort haben alles im Überfluss, andere müssen darben; das verstehe, wer kann. — Wozu der viele Reichthum in diesem Hause, wo doch keine Kinder da sind; daneben sind Kinder im Überfluss und Vermögen gar keines. — Da sehe einmal einer an, warum muss nun dieser brave junge Mann sterben, während sein nichtsnutziger Bruder zur Qual der Familie am Leben bleibt? usw. — Schweigt, ihr losen Mäuler, die ihr eure Zunge selbst in den Himmel strecket, seid still! Wenn es schon ungehörig ist, einen gewöhnlichen Menschen stets nach dem Warum zu fragen, so ist es noch viel anmaßender, Gott, den obersten Lenker der Welt, in dieser Weise anzugehen'[2]).

,Sechstens kann man sich der Ehrabschneidung auch mit Blicken und Mienen und Bewegungen schuldig machen. Da geht jemand über die Straße oder durch die Kirche, oder es kommt die Rede auf einen Bekannten, oder man wohnt einer Predigt bei, in

---

[1]) Vorbereitung II. S. 366 ff. Vgl. noch II. S. 198 ff.; III. S. 254 ff.

[2]) Vorträge I. S. 50

welcher ein gewisser Fehler berührt wird. Gleich stößt man seinen Nachbarn mit dem Ellenbogen oder mit dem Fuße an und blinzelt mit dem Auge nach dem Betreffenden hin; oder man schüttelt den Kopf und deutet mit spöttischer Miene auf jemanden. Das alles ist gar häufig weiter nichts als Ehrabschneidung. — Es ist aber dieses Laster so fein, dass auch tugendhafte Personen sich dazu verleiten lassen, unter dem Scheine der Nächstenliebe ehrabschneiderische Reden zu führen. Es gibt, sagt der hl. Bernardus (Serm. 24. in Cant.), eine Art von Ehrabschneidung, die gar demüthig und bescheiden auftritt und wie das reinste Mitleiden aussieht. ‚Da merkst du, wie sie tiefe Seufzer vorausschicken'; so eine Betschwester holt aus der Tiefe des Herzens einen langen schmerzlichen Seufzer hervor; ‚mit betrübtem Gesicht und niedergeschlagenen Augen', die Augen senken sich schmerzlich und dann lispelt es: Wie schade; o wie unerforschlich sind die Gerichte Gottes! Ein so braves Mädchen, und das muss nun so schmählich zu Falle kommen. Wer hätte so etwas gedacht? Und doch ist's so. ‚Ich sag' es mit tiefem Kummer, es ist wirklich so'. Ich sag's Ihnen nur, damit Sie für es beten. ‚Und so, schließt der Heilige, sehen wir aus trauerndem Munde die schändliche Nachrede hervorgehen'. Ja, es gibt auch gewisse gottselige Zungen, halb lahm vom vielen Beten, von denen die Ehrabschneidung ausgeht, ‚die umso leichter bei denen, die sie anhören, Glauben findet, als sie mehr aus schmerzlicher Theilnahme denn aus übelwollender Bosheit zu entspringen scheint'[1]).

Ein anderes Beispiel. ‚Habt ihr, liebe Zuhörer, einmal bedacht, was für ein Unterschied ist zwischen den Kaufleuten, die in ihren Läden verkaufen, und Ausrufern, welche ihre Sachen in öffentlicher Versteigerung losschlagen? Geht in einen Tuch- oder Seidenwarenladen und fragt: was kostet dieses Stück? Da gibt es Kaufleute, die zuerst den doppelten Preis fordern mit allerlei verlogenen Redensarten, wie: so hoch kommt mich die Seide, soviel das Spinnen, so und so viel der Weber und was weiß ich sonst noch. Dann aber wird, um die Sache ernsthaft zu behandeln, ein Theil des geforderten Preises nachgelassen. Und weil die Herrschaft bisher ihre Einkäufe im Laden zu machen pflegte, geht es etwas weiter herunter; und weil man hofft, dass das auch in Zukunft sein werde, wird wieder eine Kleinigkeit abgelassen; da man das Stück

[1]) Vorträge I. S. 514 ff. Vgl. I. S. 300 ff., 331 usw.

aber überhaupt nur aus Gefälligkeit um solchen Preis läſst, so gibt man es darum auch noch etwas billiger usw. So kommt man denn endlich zum äußersten Preis; aber dieser äußerste ist noch immer nicht der letzte; denn man läſst auch davon wieder ein Kleines ab und bringt damit endlich das Geschäft zum Abschluſs. Bei einer öffentlichen Versteigerung geht es jedoch gerade umgekehrt. Ein schönes Stück, das vielleicht zehn Thaler wert ist, wird zuweilen mit einem Angebot von 10 Groschen ausgerufen. Zehn Groschen, zum erstenmal! — Fünfzehn! — Fünfzehn Groschen, zum erstenmal! — Einen Thaler. — Einen Thaler, zum erstenmal. — Zwei Thaler. — Und so geht das weiter mit An- und Abgebot, bis der Preis zuletzt auf das zwanzig-, dreißig- oder gar fünfzigfache des Erstgebotes hinaufgetrieben wird. Nun wohl! Die Welt und der Teufel, die ihre Ware kennen, verlangen zu Anfang nie, was sie kostet; denn sonst würde niemand anbeißen. Deshalb verkaufen sie nicht im Laden, sondern versteigern und fangen mit dem niedrigsten Preise an. Zum Beispiel. So ein junger Mensch geht an einem Fenster vorbei, an welchem Tag für Tag ein Mädchen sitzt, das gern unter die Haube möchte und nicht dazu kommen kann; auch so eine Art Versteigerung und zwar der eigenen Person. Sieh 'mal da hinauf, flüstert die Stimme des Versuchers in seinem Herzen. Am Tage danach: geh' wieder vorbei und schicke einen Gruß hinauf. Hört's damit auf? Beileibe nicht. Nimm dir ein Wählwort, um einen Besuch zu machen, dann hast du Ruhe. Weit gefehlt. Nimm ein Geschenk, damit sie dich nicht vergesse ..[1]).

11. Wer diese und ähnliche Ausführungen bei Cattaneo liest mag sich die Frage stellen: Ist denn dieser Prediger nicht ‚gar zu praktisch', verwendet er nicht zu viel Zeit und Kraft auf praktische Anwendungen, Darstellungen des wirklichen Lebens der Zuhörer und ähnliche Elemente? Die richtige Antwort wird vielleicht das folgende Urtheil Segneris geben, der, wo es sich um die geistliche Beredsamkeit handelt, wahrlich gehört zu werden verdient. Im 7. Capitel seiner ‚Unterweisung für Pfarrer', sagt er, die Wirksamkeit der geistlichen Vorträge hange nach der Gnade des heiligen Geistes an erster Stelle davon ab, daſs der Prediger die Wahrheiten des Glaubens durch Beispiele, Bilder und Gleichnisse fürs Volk sichtbar und greifbar mache und daſs er dieselben durch

[1]) Vorträge III. S. 104 ff. Vgl. III. 117 f. I. S. 134 ff.

Eingehen ins Detail des praktischen Lebens aufs Einzelne anwende. Und in Bezug auf dieses Letztere fügt Segneri hinzu, er stimme ganz der Behauptung eines ausgezeichneten Mannes bei, dass ein so großer Theil der erwachsenen Christen vorzüglich darum verloren gehe, weil die Verkünder des Wortes Gottes zu allgemein predigen, ohne auf die praktischen Folgerungen besonders einzugehen, welche sich für die einzelnen Stände und Verhältnisse des Lebens ergeben. In diesem Urtheil des classischen Predigers Italiens liegt ein hohes Lob für die Predigtweise Cattaneos überhaupt.

12. Wenn daher der Wunsch des deutschen Bearbeiters auch ganz berechtigt ist, ‚dass nämlich die so überaus schlichte und einfache, praktische und tief zu Herzen gehende Redeweise Cattaneos bei allen hochwürdigen Herren Confratres beliebt‘ werde[1]), so darf man doch bei der Benutzung dieser Ansprachen für die wirklichen Fehler Cattaneos nicht blind sein. Die überaus große Lebhaftigkeit und noch manches andere, was unserer Geistes- und Gemüthsrichtung vielleicht weniger zusagt, dürfen wir freilich nicht als Fehler bezeichnen, ohne den berechtigten Vorwurf nationaler Engherzigkeit zu verdienen. Die Beredsamkeit und zwar die wahre, echte Beredsamkeit des Italieners ist eben eine andere, als die des Deutschen, vorzüglich darum, weil der Nationalcharakter beider Völker verschieden ist[2]). Aber Cattaneo hat auch wirkliche Fehler und zwar nicht unbedeutende; Fehler, die man nicht rechtfertigen, wohl aber entschuldigen kann.

Zum großen Theil hängen dieselben mit den Vorzügen dieses Redners enge zusammen. Cattaneo ist eifrig bestrebt, fortwährend interessant zu reden. Aber dieses Streben verleitet ihn, mitunter Mittel zu verwenden, welche allerdings die Aufmerksamkeit der Hörer fesseln, dabei aber einem höheren Zwecke störend in den Weg treten, der für geistliche Vorträge so nothwendigen Weihe[3]). In demselben Streben häuft er manchmal Geschichten und Sprichwörter und Anekdoten und Gleichnisse so sehr, dass im Vortrag ein buntes Vielerlei herrscht, das die Wirkung desselben sehr beeinträchtigt[4]). Auch jener Gefahr

---

1) Vorbereitung I. Vorwort S. IX.

2) Vgl. Jungmann aaO. I. Nr. 170.

3) Vgl. oben S. 482.

4) Vgl. Vorträge I. 404 ff. III. 210 ff. usw. Für jene, welche C.s Werke benützen, erwächst aus diesem Fehler ein Vortheil; dass diese Vor-

ist Cattaneo nicht immer entronnen, die mit seiner überaus praktischen und populären Predigtweise enge verknüpft war, der Gefahr nämlich, die Grenze des Schicklichen, des guten Geschmackes zu überschreiten; er hat sich mitunter zu platten und trivialen Wendungen hinreißen lassen[1]).

Eine Folge der Geschmacksrichtung der Zeit[2]), in der Cattaneo lebte, ist die übermäßige Verwendung profaner Erudition, besonders das zu häufige Hereinziehen heidnischer Schriftsteller in diese geistlichen Vorträge. C. konnte sich dem herrschenden verdorbenen Geschmacke ebensowenig wie sein großer Zeit- und Ordensgenosse Segneri völlig entziehen.

Leider ist auch C. an jener Klippe nicht heil und unversehrt vorbeigekommen, an der fast alle Prediger scheitern: ich meine die Übertreibung. Auch er redet an einigen Stellen ‚nach Predigerart', modo concionatorio, das heißt, er übertreibt. Einige übertriebene sittliche Forderungen, zB. dass die Frau ihren Ehebruch dem Manne zu bekennen schuldig sei, mag man der rigoristischen Strömung in der Moraltheologie jener Zeit auf die Rechnung schreiben. Schlimmer sind manche Behauptungen in den Todesbetrachtungen: Was C. dort hie und da sagt über das Maß der Sünden und der Gnaden, die Grenzen der Barmherzigkeit Gottes, über die Macht der bösen Gewohnheiten, die nothwendigen Eigenschaften einer wahren Reue usw., das ‚klingt' nicht bloß ‚etwas rigoristisch', sondern ist in Vorträgen vor dem Volke wirklich übertrieben. Denn wenn auch ein gebildeter Theologe bei näherem Zusehen die strengen Äußerungen in einem gesunden wahren Sinne auffassen kann, das Volk, wenigstens ein sehr großer Theil desselben, wird sie gewiss falsch verstehen. In einem Vortrage aber müssen wir jene Behauptungen für übertrieben und unrichtig erklären, welche von den Zuhörern sicher missverstanden

---

träge nämlich einen großen Reichthum an Stoff enthalten, der zwar nicht immer für geistliche Vorträge brauchbar ist, aber für Ansprachen in Vereinen und bei ähnlichen Gelegenheiten verwendet werden kann.

[1]) Vgl. Vorbereitung II. S. 343: Gott gegenüber muss man nicht den Großhans spielen wollen. II. S. 228: .. am Ende sind unsere Sünden doch so unverschämt und schlagen uns die Himmelsthüre vor der Nase zu. — Vorträge I. 227. 231; III. 359. 500. — Bei der Neuauflage dieser Ansprachen, die hoffentlich bald nothwendig sein wird, ließen sich diese und ähnliche Verstöße unschwer verbessern.

[2]) Vgl. darüber Kirchenlexikon[2] Art. ‚Predigt'.

und in einem überspannten Sinne aufgenommen werden. Und das ist bei unserem Prediger der Fall. Und wenn derselbe auch in andern Vorträgen den Gegenstand in wahrer Weise behandelt und dadurch das früher Gesagte richtig stellt, so hören die Übertreibungen doch nicht auf, wirkliche Übertreibungen und in Folge dessen unerlaubt zu sein, da es doch fürwahr nicht zulässig sein kann, dass der Prediger in geistlichen, also sehr bedeutungsvollen Dingen das Volk eine Zeitlang in Irrthum führe, um es dann wieder eines besseren zu belehren; ganz abgesehen davon, dass in den seltensten Fällen alle jene Hörer, welche die unwahren Äußerungen vernommen haben, auch deren Berichtigung erfahren werden. ‚Die geistliche Beredsamkeit in der katholischen Kirche‘, sagte Jungmann zu seinen Schülern[1]) ist nicht darauf angewiesen (besonders wenn sie von einem so redegewaltigen Mann wie C. gehandhabt wird), sich des Hohlspiegels zu bedienen oder der Zauberlaterne, um durch optische Täuschungen Aufsehen zu machen und Bewunderung zu erregen; das Wort Gottes hat nicht nöthig, auf Stelzen zu gehen, um groß zu erscheinen, es bedarf nicht erst noch des Zusatzes fremdartiger Ingredientien, um die Gemüther in Gährung zu bringen. Je ungefälschter, je reiner, je treuer und einfacher Sie es dem Volke vortragen, umso mehr wird es sich in Ihrer Hand als die Kraft bewähren, welche „spaltet die Cedern des Libanon und beben macht die Wüste“ (Ps. 28, 5. 8), als der „Hammer, welcher Felsen zermalmt“, als das „doppelschneidige Schwert, scharf und lebendig, durchdringend bis zur Scheidung von Geist und Seele, von Fugen und Mark“ (Hebr. 4, 12)‘.

13. Ungeachtet der berührten Mängel, die der verständige Prediger beim Gebrauch dieser Ansprachen verbessern wird, kann Cattaneo in der vorliegenden ganz vorzüglichen Bearbeitung Höhlers mit Fug und Recht den deutschen Seelsorgern der Gegenwart als Vorbild für die Verwaltung des Wortes Gottes empfohlen werden: in den oben erörterten zwei Vorzügen ist C. mustergiltig gerade für unsere Zeit. Die moderne Geschmacksrichtung hasst mehr als frühere Zeiten alles das, was man gewöhnlich (freilich unrichtig) Rhetorik nennt, alles phrasenhafte, gezierte, überschwengliche Wesen in der Rede; sie liebt die einfache, ungeschminkte, körnige Natürlichkeit; die Gedanken in einem sprachlichen Gewande, das ihre

[1]) AaO. I. Nr. 210.

Kraft und Form möglichst deutlich hervortreten läſst und sie nicht durch den Faltenreichthum von Floskeln und langen Perioden verhüllt. Unsere Zeit ist ferner ganz auf das Praktische gerichtet. Speculative Erörterungen hält sie für Zeitverlust und Thorheit, wenn dieselben nicht offenbar praktischen Zwecken dienen.

Darum bin ich mit einem andern Referenten in dieser Zeitschrift[1]) der Meinung, daſs die Werke Cs in Höhlers Übersetzung ‚von selbst ziehen und rasch viele Freunde gewinnen werden, wenn man nur einmal etwas mehr damit bekannt geworden ist'.

[1]) Vgl. Jahrgang XVII (1893) S 713.

Palestrina und Lasso,

zwei Classiker der Kirchenmusik.

Von Josef Weidinger S. J.

Wenn wir während eines Regens zum Firmamente schauen, so sehen wir häufig eine in mannigfaltigen Farben leuchtende Bogenbrücke sich zwischen Himmel und Erde spannen und daneben eine zweite, die erstere in hellen, kräftigen Farbentönen, wie aus der Erde und ihrem frischen Leben herausgewachsen, die andere mit zarten, vergeistigten Farbenschleiern, wie in den Himmel hinein verschwindend. Kann man die kirchliche Musik mit Recht eine Brücke zum Himmel nennen, so möchten wir mit den zwei eben beschriebenen vom Himmel selbst gebauten Friedensbögen die zwei größten Meister der Kirchenmusik, Palestrina und Lasso, vergleichen: Lasso mit seiner kräftigen, farbenreichen Harmonik, mit seinen wahren, dem Leben entnommenen Affecten, ähnelt dem ersten, stärkeren Farbenbogen, Palestrina in seiner zarten, vergeistigten Melodik, in seinen idealisierten Stimmungen gleicht dem zweiten leichteren Bogen. Beide Tondichter sind ebenso wie die genannten Farbenbrücken in ihrer Weise unübertrefflich, großartig und einfach zugleich; stellt man sie aber einander vergleichend gegenüber, so zeigen sie auffallende charakteristische Verschiedenheiten.

Giovanni Pierluigi (lateinisch Petraloysius) wurde im Jahre 1526 zu Palestrina[1]), einem Städtchen am Fuße der Sa-

---

[1]) Palestrina ist somit Name seines Geburtsortes, Pierluigi Familienname und Johannes Taufname. Zu jener Zeit war es aber



binerberge, geboren. Sein Vater Sante (Taufname) war Bürger derselben Stadt. — Roland Laß (woraus die Italiener Orlando Lasso und die Franzosen Lattre oder auch Lassus = Ladessus d. h. Oben machten) erblickte das Licht der Welt im Jahre 1532[1]) zu Mons im Hennegau.

Während Palestrina, in seiner Vaterstadt zuerst, dann in Rom, besonders vom Niederländer Gaudio Mell in die Hallen der hl. Musik eingeführt, über letztere Stadt, welche allerdings schon damals eine Weltstadt im vollen Sinne des Wortes war, nicht hinaus kam, durchwanderte Orlando bereits als Knabe wegen seiner herrlichen Stimme und seiner musikalischen Begabung vom Feldherrn Karls V., Ferdinand von Gonzaga, nach Mailand mitgenommen, ganz Italien mit Sicilien, Frankreich und Deutschland, lernte die verschiedenen damals geltenden Stilformen kennen, sowie die verschiedenen Ausdrucksweisen musikalischer Erfindungen, gab im zwanzigsten Jahre seines Alters seine ersten von außerordentlichem Talent und Tiefe der Auffassung zeugenden Tondichtungen in die Öffentlichkeit und wurde auf Grund derselben 1557 vom bayrischen Herzog Albrecht V. als Kapellmeister nach München berufen, vom Papste Paul IV. (Borghese) aber zum Cavaliere ernannt[2]), seit welcher Zeit er sich Orlando di Lasso schrieb.

Pierluigi hatte nur kirchliche Kapellmeisterstellen inne und zwar in St. Peter, im Lateran und in St. Maria Maggiore in Rom, und darum sind seine Compositionen fast nur liturgischen Ursprungs und für kirchlichen Gebrauch bestimmt. Orlando dagegen hatte als herzoglich bayrischer Hofkapellmeister nicht bloß für die Hofkirche, sondern auch für das Hoftheater und alle außerordentlichen Hofgelegenheiten, Hoffeste usf. Taktstock und Feder zu ergreifen; daher sind seine musikalischen Werke zur Hälfte weltlichen Inhalts; da er aber mehr als die doppelte Zahl der von Pierluigi bekannt gewordenen Werke geschrieben hat, so ist sein kirch-

---

häufig, Geburtsorte als Eigennamen zu gebrauchen, zB. Fra Fiesole. Dieser Gebrauch blieb bei Pierluigi bis jetzt. — Über das Geburtsjahr 1526 siehe Kirchenmus. Jahrbuch 1894 S. 87.

[1]) Laut Inschrift seines Grabsteines in München und bibliographischer Ergebnisse. Siehe Kirchenmus. Jahrb. 1891 u. 1892.

[2]) Zu diesem römischen (persönlichen) Adel fügte Kaiser Maximilian II. auf dem Reichstag zu Speyer am 7. Dec. 1570 den Reichsadel als erblichen Titel.

liches Schaffen dem seines berühmten Zeitgenossen so ziemlich gleich. Beide Meister aber haben, sowie ihre ersten, so auch ihre letzten Tonwerke dem Papste gewidmet. Palestrinas letzter Gesang war eine Missa, der letzte Lassos Lagrime di San Pietro. Sie starben 1594, der erstere am 2. Februar, der andere am 14. Juni, unter Papst Clemens VIII.

Pierluigi hat einen Herausgeber seiner sämmtlichen Tonstücke in Dr. Fr. X. Haberl gefunden; das Prachtwerk liegt in 33 Foliobänden, bei Breitkopf & Härtel in Leipzig, vor. Lassos Werke in einer Gesammtausgabe (von ungefähr 72 Foliobänden) zu veröffentlichen, haben sich aus Anlass des dritten Centenariums seines Todestages vor drei Jahren Dr. F. X. Haberl in Regensburg und Dr. Sandberger in München entschlossen. Die ersten 7 Bände sind bereits von der Verlagshandlung (ebenfalls Breitkopf & Härtel in Leipzig) versendet.

Großartig und allgemein war die Betheiligung aller Länder am dreihundertsten Gedächtnistage des Todes der beiden Principes Musicae, den 2. Februar und 14. Juni 1894. Fast alle oder wenigstens die bedeutenderen Musik- und Gesangvereine, die (weltlichen und kirchlichen) Cäcilienvereine, die größeren Kirchenchöre, veranstalteten Festversammlungen mit ausgewählten Festproductionen, deren Programme zumeist Werke der beiden Tonheroen aufwiesen. In der Stadt Palestrina selbst war ein ganzer Tag über Anordnung des Municipiums der Festfeier gewidmet. Als Festchor wurde die Scuola Gregoriana der Anima in Rom unter dem Director Dr. Peter Müller nach Pierluigis Geburtsstadt eingeladen, und dieser seit Jahren rühmlich bekannte Chor löste seine Ehrenaufgabe so ausgezeichnet, dass er die ganze Stadt in Begeisterung versetzte. Großartige Ovationen, selbst auf offener Straße, wurden ihm, wenn er sich zeigte, bereitet; der Magistrat gab ihm eine Festtafel und übernahm dabei, der Bürgermeister voran, den Ehrendienst[1]). Wichtiger für den Chor und zugleich für die ganze Reformmusik war der Erfolg, dass seit dieser Zeit die sixtinische Kapelle ihre Sopranisten wenigstens zum Theil aus der Scuola entnimmt, und dass die Männersoprane verschwinden.

---

[1]) So berichteten Localblätter in Palestrina und römische Blätter, zB. der Osservatore Romano. Ähnliche Erfolge errang die Scuola im Jahre 1895 bei der Jubiläumsfeier zu Ehren des hl. Philippus Neri in Neapel. Siehe die neapolitanische ‚Scintilla‘ vom 1. Juni desselben Jahres.

Für Orlandos würdige Ehrung musste, da München, die Stätte seiner Wirksamkeit und seines Todes, ihn nicht genug zu interpretieren wusste [1]), der allgemeine deutsche Cäcilien-Verein aufkommen, der ihn auch zu Regensburg in einer glänzenden Centenarfestlichkeit, zugleich Generalversammlung und (25jährigen) Jubelfeier des Vereins selbst, gehalten vom 5. bis 10. August 1894, sammt seinem congenialen Zeit- und Jubiläumsgenossen Pierluigi wirklich wunderbar vorführte. Es war am 8. August abends 5 Uhr, als im majestätischen Dome vor einem dichtgedrängten Kennerkreise aus aller Herren Ländern in weihevoller Stille die Gedächtnisfeier der beiden Musikheroen durch Wiedergabe von je sechs Compositionen derselben gehalten wurde. Alle erwarteten Großes im musikberühmten Regensburg, aber das in vollen zwei Stunden zu Gehör Gebrachte überbot jede Erwartung, so dass man wie aus einem Munde sprach: ‚Das war Gebet; das war vollendete Kirchenmusik! Schade, dass es ein Ende hat!‘ Bei dieser Musteraufführung konnte man deutlich die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der beiden Meister erkennen und in einzelnen scharfen Zügen verfolgen.

Diese Grundzüge scheinen uns folgende zu sein. Palestrina ist Meister des künstlerischen Ebenmaßes und liebt deswegen mäßige Affecte; Orlando ist Meister des Ausdruckes und liebt daher lebende, psychologisch sich ablösende und greifbare, d. h. starke Affecte. Daher wählt Palestrina immer zunächst einen aus der liebenden Betrachtung des zu beschreibenden (zu vertonenden) Gegenstandes hervorquellenden Hauptaffect, eine Grundstimmung, oder nimmt diese, wenn sie schon (von der Kirche) gegeben ist, in einem mäßigen Grade und trägt darauf seine ätherischen (idealisierten) Stimmungsmalereien auf; mit andern Worten: er ist Lyriker [2]). Lasso ist

---

[1]) Laut Berichten der Tagesblätter wurden im Festprogramm zum 14. Juni einige Nummern von Lasso ausgeführt, aber ganz matt und ausdruckslos; am Schlusse brachte man die neunte Symphonie von Beethoven zum glänzenden Vortrag, als wollte man dem einförmigen Orlando etwas aufhelfen. Auf diese Weise trat Orlando mit seiner Muse und die Feier zu seinem Jubiläumsgedächtnis ganz in den Hintergrund. Man muss eben die ‚Alten‘ ganz eigens studieren und behandeln. In ähnlicher Weise hatte man gerade vorher in Wien Palestrina und Lasso durch das ‚tempo martellato‘ zu Tode dirigiert, wie das ‚Vaterland‘ (Wien) sich ausdrückte.

[2]) Wir setzen den logischen Grundsatz voraus: denominatio fit a potiori. Palestrina also recipiert die Eindrücke vorherrschend lyrisch und gibt sie in lyrischer Weise wieder, wenn er auch bei manchen litur-



Dramatiker, entwickelt daher alle Affecte mehr in individuo[1]), naturgemäß einen aus dem andern hervorwachsen lassend; er gewinnt sie durch meditierende Reflexion über eine (vergangene oder künftige) Handlung (nach ästhetischen Grundsätzen genommen oder aufgefasst), welch letztere zugleich als Ursache der Affecte mit ihren gegenseitigen Relationen den Brennpunkt der ganzen Tondichtung bildet. Deswegen ist die Harmonik zumeist sein Operationsinstrument; dieselbe ist reich, kräftig, tief, in Contrasten stark, sehr bewegt, in frischen Farben malend. Palestrina hingegen hat seine Stärke, sein Hauptvertonungsmittel in der fließenden Melodik und in seinen feinen, abgeklärten Formen.

Man sieht leicht ein, dass in Anbetracht der gezeichneten unterscheidenden Grundzüge Palestrina mehr universell[2]), Lasso aber mehr ‚deutsch ist', wie Dr. Haberl bei Gelegenheit der Jubiläumsfeier in Regensburg sagte; und ebenso leicht erkennt man daraus die beiderseitigen Schwächen: bei Palestrina manchmal eine gewisse Isotonie und Seichtigkeit, bei Lasso hie und da Dunkelheit, Unklarheit und sogar Bizarrerie.

In Regensburg nahm man zur Centenariumsfeier der zwei Classiker für Kirchenmusik nur mustergiltige Tondichtungen derselben auf das Pult; vergleichen wir nur zwei miteinander. Des Pierluigi Lectio Sabbati sancti III., i. e. Oratio Jeremiae

---

gischen Acten, zB. bei der heiligen Messe, nach dramatischen Gesetzen sie wiedergibt.

[1]) Bei kirchlichen Compositionen allerdings mit der vorgeschriebenen Objectivität (‚Verebenmäßigung' könnte man sagen), damit sie für alle Gläubigen passe.

[2]) Wir reden da selbstverständlich vom charakteristischen Geist und Stil der zwei Meister. In anderem Sinne wird Orlando universell und Palestrina (einseitig-) italienisch oder römisch genannt, insofern Lasso in allen damals üblichen geistlichen und weltlichen Kunstformen (Messen, Motetten usw, Melodramen, geistlichen Spielen, Tragödien, Dramen, Liedern, Chören) und Stilformen (der italienischen, niederländischen, deutschen und venetianischen Schreibweise) Tondichtungen schuf, Palestrina dagegen nur oder fast nur kirchliche Werke und zwar in der ausschließlich italienischen oder vielmehr römischen Form und Gewandung herausgab. Hier selbst hat das Wort universell den Sinn allseitig, dort (im Texte) muss es übersetzt werden mit allgemein; ebenso heißt Stil hier Schreibweise oder Manier, dort individuelle Gestaltungsform, wie sie aus dem Charakter eines Mannes hervorgeht nach dem berühmten Wort Büffons: Le style c'est l'homme.



(6 stimmig, nämlich 2 Soprane, Alt, Tenor, Bariton, Bass), beginnt ruhig und weihevoll; sie will zu den Worten ‚incipit oratio Jeremiae Prophetae‘ sozusagen die geweihte Stätte, wo Jeremias, auf den Knien liegend zum Herrn fleht, und die ihn umgebende himmlische Gebetsatmosphäre schildern, die ihn nach und nach immer höher trägt, bis er Gott gleichsam von Angesicht zu Angesicht die Leiden seines Volkes vortragen kann. Und dieses thut er kindlich klagend, indem er durch Aufzählung und lebendige Vorstellung der einzelnen Arten des Elendes das göttliche Vaterherz zum Mitleid und zur Hilfe drängt. Einem fremden, dem Elende ferne stehenden Helfer in der Noth muss man flehentliche Bitten und inständige Gnadengesuche vortragen; dem Vater aber legt das Kind, wenn es dessen Liebe entweder nicht verscherzt hat, oder doch durch Strafe und Sühne wiedergewonnen zu haben glaubt, bloß die bedrängte Lage vor, und das genügt, um ihn zum Eingreifen zu bewegen. Wenn schon der Text Recordare, Domine, quid acciderit nobis; intuere et respice u. s. f. dieses kindliche Verhältnis ausdrückt, so versteht es noch mehr die musikalische Interpretation, dasselbe durch treuen Ausdruck der ihm zugrunde liegenden Stimmungen zur Geltung zu bringen. Diese Stimmungen sind: Einfalt und Liebe, Anschmiegen an das Vaterherz, ihm alle Sorge überlassend, Vertrauen, aber auch Schmerz und Klage über die Leiden des ganzen Volkes; sie sind auf dem einen Grundtone der Trauer aufgetragen, und zwar sehr lebendig und wirksam, da die einzelnen Erscheinungsformen des allgemeinen Elendes in treffenden Tongemälden dargestellt werden[1]). Wie gut wird im ‚hereditas nostra versa est ad alienos‘ das Hinausstoßen in die Fremde durch Melodie und Harmonie ausgedrückt, wie deutlich im ‚Pupilli facti sumus‘ die große Vereinsamung und Verlassenheit, im ‚lassis non dabatur requies‘ die Ermüdung und gänzliche Abspannung des Körpers und Geistes! Am Schlusse ruft der Prophet, wie ein zweiter Moses von den Höhen zurückkehrend, wo er mit Gott von Angesicht zu Angesicht gesprochen, gleichsam als Antwort Gottes auf die Klagelieder das eindringliche Wort in die Stadt hinaus: Jerusalem, Jerusalem, convertere ad Domi-

---

[1]) Orlando würde diesen Stimmungen eine Hinweisung auf eine That beigeben, d. h. er würde sie entweder aus einer That (Sünde) ableiten, oder zur That (Besserung) hindrängen. Dadurch würde die Composition dramatisch.

num Deum tuum. Die Tondichtung baut bei den Worten Jerusalem, Jerusalem vor den geistigen Augen des Zuhörers die ganze dominierende Stellung der einstigen Gottesstadt, die Herrlichkeit und Größe ihrer Könige, die Schönheit des alten Tempels durch großartige Tonmassen auf, als wollte sie sagen: Das warst du, heilige Stadt, das hast du verloren[1]), das kannst du wiedergewinnen — durch: convertere ad Dominum Deum tuum.

In anderer Auffassung und mit anderen Mitteln vertont Lasso den Text: In monte Oliveti oravit ad Patrem: Pater! si fieri potest, transeat a me calix iste: Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma. Fiat voluntas tua! Wie man sieht, ist dieser Text dem von Palestrina übersetzten in Structur und Affectsgehalt einigermaßen ähnlich; aber die Behandlung ist sehr verschieden. In beiden Gebeten sind menschliche Leiden und göttlicher Wille gegenübergestellt, in beiden bildet den Schluss der Sieg des Göttlichen, während der Anfang fast gleichlautend ist[2]). Pierluigi nun führt, wie uns seine Composition gezeigt hat, diesen Gegensatz, so wie er liegt, nach seiner Stimmungsgruppierung durch, ohne ihn durch Offenlegung einer dazwischen liegenden Schuld (That, Handlung, δρᾶμα) zum ‚dramatischen Conflict' zu gestalten. Er ist demnach lyrisch in der Conception und Vertonung; Lasso aber betont gerade diesen dramatischen Conflict und wird dadurch zum Dramatiker. In seiner Composition über den vorliegenden Text sind angewendet 2 Alte, 2 Bässe, ein Sopran und ein Tenor. Davon vertreten die tieferen Stimmen den menschlichen, für uns schwach gewordenen Willen Christi, die höheren den göttlichen herrschenden Willen. Schwach geworden, d. h. der Schwachheit freiwillig hingegeben, ist der menschliche Wille des Herrn, theils um unsere Schwäche zu heilen, theils um deren Folgen, die Sündenlast der Welt, zu tragen und zu sühnen. In dieser Totalität aufgefasst ist der Menschenwille Christi im stärksten Kampfe gegen den göttlichen; es ist ein Kampf auf Leben und Tod, der die Natur bis ins innerste Mark aufwühlt, ein Kampf, den

---

[1]) Auch hier bringt Pierluigi keine musikalische Relation zur Schuld an, welche diesen Verlust herbeigeführt. So bleibt der Satz rein lyrisch.

[2]) Noch mehr tritt diese Ähnlichkeit hervor, wenn man sich daran erinnert, dass Christus unsere Schwäche getragen und für uns das schwache Fleisch auf sich genommen hat; so hat also in beiden Texten die Schuld die Leiden herbeigeführt.

die ganze Menschheit mit ihrer Sünde mitführt, wobei die Erde erbebt und die Hölle erzittert, ein Kampf um die höchsten Güter: es ist ein dramatischer Conflict, wie er in der Weltgeschichte seinesgleichen nicht hat. Lasso sucht diesen gewaltigen im Herzen Jesu gleichsam zusammengedrängten Kampf in Tönen zu schildern. Si fieri potest, transeat a me calix iste wiederholen in stetiger Steigerung die niedrigeren Stimmen; Spiritus (Dei) quidem promptus est entgegnen ruhig wie vom Himmel herunter die höheren; caro autem infirma ruft neu anstürmend das ganze Menschengeschlecht halb (die Schuld) entschuldigend wie Adam im Paradiese, halb (die Strafe) abwehrend wieder entgegen. Abermals erscheint der Spiritus, der nämliche, qui ferebatur super aquas, der über dem großen Chaos waltete, himmelklar und gottgewaltig: alle dunklen Massen zerstreuen sich, und sieghaft tritt der ganze vereinigte Chor mit ganzer Kraft in das neue von Gott gegebene Leben ein mit den Worten: Fiat voluntas tua!

Es ist ein tiefsymbolisches und zugleich lebensgetreues Bild, das uns hier Orlando bietet! Eng ist zwar der Rahmen, aber ausdrucksvoll und ergreifend jeder Zug. In wenigen Strichen malt der Meister so erschütternd den Kampf, dass das Herz bis ins Innerste ergriffen wird und, am Kampfe selbst sich betheiligt fühlend, mit dem in Todesangst Ringenden mitseufzt. Das war in der That die Wirkung dieses Motetts bei der Aufführung am 8. August 1894 in Regensburg, soviel man vom eigenen Platze aus die musikalischen Hörer beobachten konnte. Wie beschämt schaute mancher nach Beendigung des Stückes um sich, als hätte er zuviel des eigenen Innern verrathen.

Mit verschiedener Auffassung also und mit verschiedenen Tonmitteln entledigen sich die beiden Meister der Töne ihrer Aufgabe, kirchliche Ideen und Affecte zum reinen und getreuen Ausdruck zu bringen; aber in der tiefen Erfassung eben dieser kirchlichen Ideen und Affecte, in der gläubigen Durchdringung des ganzen dazu gehörigen Tonmaterials, in der Schönheit und psychologischen Feinheit der Conception, in der inneren Wahrheit der Stimmungen als der Ausdrucksmittel, in der künstlerischen Combination der ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen und Motive sind sie einander gleich; eben diese Punkte sind es auch, die sie in den Augen der Kirche sowohl, als der Fachmusiker aller Zeiten zu Classikern der Kirchenmusik gemacht haben. Nicht ihrem vielgerühmten Stil,

nicht ihrer bewunderungswürdigen Melodiebildung oder interessanten diatonischen Harmonik verdanken sie zunächst ihren Ehrennamen Classiker und zwar Classiker ersten Ranges, sondern an erster Stelle ihrem tiefkirchlichen Geiste, der sie stets die Auffassung der Kirche und die dem liturgischen Worte angepassten Stimmungen finden hieß. Über diesen Geist, die Seele der Kirchenmusik, wollen wir in folgenden Artikeln eine Untersuchung anstellen. Möge dieser Geist und das Verständnis dafür immer mehr wachsen!

Recensionen.

Mappae mundi. Die ältesten Weltkarten. Herausgegeben und erläutert von Dr. Konrad Miller, Professor am Realgymnasium in Stuttgart. 1. Heft: Die Weltkarte des Beatus (776 nach Christus). Mit Abbildungen im Text und der Karte von St. Sever in den Farben des Originals. 2. Heft: Atlas von 16 Lichtdruck-Tafeln. 3. Heft: Die kleineren Weltkarten. Mit 74 Abbildungen im Text und 4 Tafeln in Farbendruck. 4. Heft: Die Herefordkarte. Mit 2 Uebersichtskarten im Text und der Herefordkarte in Farbendruck als Beilage. 5. Heft: Die Ebstorfkarte. Mit dem Facsimile der Karte in den Farben des Originals. Stuttgart, Jos. Roth'sche Verlagshandlung. 1895-96. 4.

Prof. Miller, welcher durch die Herausgabe der Tabula Peutingeriana, Ravensburg 1888, bestens bekannt ist[1]), hat sich ein neues Verdienst erworben durch das vorliegende schöne Werk, welches nicht bloß die Aufmerksamkeit der Geographen, Philologen und Alterthumsforscher, der Zoologen und Germanisten, sondern auch der Theologen in Anspruch zu nehmen geeignet ist. Die oben angezeigten ersten fünf Hefte entrollen die auf dem Alterthum fußenden Weltkarten des Mittelalters vom 8. bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts, soweit dieselben von Ptolemäus, den Compaßkarten der Italiener, den Arabern und den Entdeckungen der Neuzeit unbeeinflußt sind. Nicht wenige dieser Karten erscheinen hier zum ersten Male veröffentlicht. Wegen der Wichtigkeit der dem Herausgeber zu Gebote stehenden neuen Documente hat M. mehr-

[1]) Dazu kommt Millers Abhandlung: ‚Zur Geschichte der Tabula Peutingeriana', in der Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo santo in Rom. Herausgegeben von Dr. Stephan Ehses (Freiburg im Breisgau 1897) 212—220.

fach über sein engeres Ziel hinausgegriffen und zur Förderung des Verständnisses der geschichtlichen Entwicklung auch die Nachzügler der alten Weltkarten aus dem 14. und 15. Jahrhundert berücksichtigt. Das 6. Heft wird vom 7. Jahrhundert nach Christus aufsteigend bis zum ersten die geographischen Bilder aus den Beschreibungen einzelner Schriftsteller reconstruieren und auf Grund fortgesetzter gewissenhafter Vergleichung neues Licht bezüglich jener Karten bringen, welche die geographischen Anschauungen des Mittelalters bestimmt haben; es sind dies die römischen Weltkarten, über deren Orientierung und Anlage die glückliche Methode Millers wertvolle Aufschlüsse verspricht. Es handelt sich mithin um das Erdbild, welches etwa anderthalb Jahrtausende lang die Vorstellungen der Gebildeten beherrscht hat, um das Erdbild, das auch den Kirchenvätern und Scholastikern vorgelegen ist und welches darum wohl verdient, heute noch gekannt zu werden. Es handelt sich um die Erdkarten, welche der mittelalterliche Klosterfleiß geschaffen hat. Sie bieten einen überaus lehrreichen Einblick in die verschiedenartigsten Culturverhältnisse längst verflossener Zeiten und zwar verschaffen sie dieses Verständnis weit leichter und müheloser, als die Lesung der Schriftwerke.

Der erste Eindruck, welchen mancher bei Betrachtung dieser alten Karten gewinnt, wird vielleicht Verachtung ihrer Zeichner oder Mitleid mit ihrem geographischen Wissen sein. Viele Einzelheiten sind derartig, daſs sie auf uns eine geradezu komische Wirkung ausüben. Es wird vielleicht sogar an solchen nicht fehlen, welche sich von diesen Bildern mit dem Gedanken abwenden, daſs sie eines weiteren Studiums nicht wert seien. Wir sind heut an ein richtigeres Bild von Ländern und Meeren gewöhnt und können es nur schwer verstehen, daſs auf einer Darstellung der bewohnten Erde die Größenverhältnisse keine Rolle spielen. Dazu kommt, daſs die mittelalterlichen Karten gleich den römischen geostet sind d. h. oben nicht Norden, sondern Osten haben, wodurch für uns die Schwierigkeit der Auffassung erhöht wird. Trotz alledem hüte man sich, einen Stein zu werfen auf das Mittelalter. Eine vorurtheilsfreie Erwägung der historischen Entwicklung spricht entschieden zu Gunsten des Mittelalters.

Allerdings hatte es im Alterthum eine wissenschaftliche Behandlung der Erdkunde gegeben; sie war das Verdienst der Griechen. Zu ihrer höchsten Entfaltung gelangte sie unter Ptolemäus, an den die Geographie seit dem 15. Jahrhundert wieder angeknüpft hat. Aber die mathematisch-astronomische Betrachtungsweise der griechischen Gelehrten ist im Alterthum nie zum Gemeingut der

Gebildeten geworden. Auch den Römern blieb sie im allgemeinen fremd, ebenso dem christlichen Mittelalter, das, wie gesagt, sein geographisches Wissen den Römern entlehnt hat. Darum ist auch Ptolemäus fast dem ganzen Mittelalter unbekannt gewesen; kein einziger Codex desselben hat sich im Abendlande erhalten. Nur die Araber waren mit ihm vertraut und verwerteten ihn[1]).

Es wäre deshalb sehr oberflächlich geurtheilt, bemerkt Miller Heft 4 S. 1, wenn man die von ihm herausgegebenen Karten ansehen wollte als Ausgeburt der Unwissenheit des Mittelalters; denn in der Hauptsache gehören sie gar nicht dem Mittelalter an, sondern ihr wesentlicher Inhalt stammt aus dem römischen Alterthum. Die Karte des Agrippa oder Augustuskarte mit all ihren Abenteuerlichkeiten bildet die Grundlage der mittelalterlichen Weltkarte[2]). Zudem ist die Umsicht, mit welcher von mittelalterlichen Kartographen neue Gebiete aufgenommen und in die alten Karten eingetragen wurden, unumwunden anerkannt worden. ‚So zeigt die Ebstorfer Karte‘, sagt W. Schulte, ‚bei allen Mängeln, die ihr anhaften, doch ein erfolgreiches Streben, das neugewonnene der deutschen Heimat und ihrer Nachbarschaft entnommene geographische Material mit Geschick dem altüberlieferten einzuordnen bezw. es an seine Stelle zu setzen‘[3]). Bezüglich einer nordischen Originalkarte aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts, welche einer späteren Arbeit als Vorlage diente, bemerkt Professor Franz von Wieser (Petermanns Mittheilungen 1890, 276) im Anschluss an Nordenskiöld, dass die Ausführung des Kartenbildes von überraschender Treue gewesen sein müsse. Mit vollem Recht finden daher auch hier die Worte Peschels ihre Anwendung: ‚Die Überschau ihrer Leistungen wird wohl hinreichen, die Scholastiker von dem Vorwurf eines knechtischen Autoritätsglaubens zu retten. Es wurde damals mit gleichem Scharfsinn beobachtet und verglichen, wie jetzt; nur war die Summe der [empirischen] Erkenntnisse sehr gering, das Geringe in schwer erreichbaren Handschriften zerstreut und endlich die Mittel, den Irrthum von der Wahrheit durch sinnliche Beweise zu trennen, nicht in der Übung oder noch öfter gar nicht ausführbar. Jedenfalls waren es Jahrhunderte, die auf Hohes vorbereiteten. Der Zeit nach aber steht an der Spitze dieser geistigen Bewegung Albert von Bollstädt,

---

[1]) Vgl. Miller, Monialium Ebstorfensium mappa mundi, in der zweiten Vereinsschrift der Görresgesellschaft für 1896. S. 7—8.

[2]) Vgl. Miller, Mappae mundi Heft 4 S. 53.

[3]) Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens 26 (Breslau 1892) 394.

Bischof von Regensburg († 1280), dem seine dankbaren Nachkommen den Beinamen des Großen gegeben haben'[1]).

Auch darüber sollte man sich nicht allzusehr verwundern, dass die mittelalterlichen Weltkarten den Einfluss von Autoren verrathen, denen die geschärfte Kritik einen hohen Grad von Unglaubwürdigkeit nachgewiesen hat. Insbesondere ist es dem Mittelalter nicht allzu stark zu verübeln, dass es für die Kartenbilder der nördlichen Gegenden von Europa und Asien vielfach die Fabeleien des istrischen Äthikus, eines Schriftstellers aus dem 7. Jahrhundert, ernst nahm und dessen erfundene Nachrichten den Karten gläubig einfügte. Hat doch sogar der Leipziger Professor Wuttke, welcher mit Vorliebe über die Einfalt des Mittelalters witzelt, in seiner Ausgabe des Äthikus 1853 diesen als den ‚Pytheas der sinkenden Römerzeit', als den ‚ersten christlichen Geographen', als einen großen Entdeckungsreisenden gefeiert.

Die Weltkarten, welche M. in den ersten drei Heften wiedergibt, sind sämmtlich Büchern entnommen. In Rollenform ist nur ein einziges Kartenwerk von hohem Alter auf uns gekommen: diejenige des Castorius, wie Miller sie nennt, oder Tabula Peutingeriana, keine Weltkarte, sondern eine Itinerarkarte. Von alten Wandkarten sind zwei bekannt, beide aus dem 13. Jahrhundert: die Herefordkarte in der Kathedrale von Hereford in England und die Ebstorfer Karte, welche in dem ehemaligen Benedictinerinnenstift Ebstorf auf der Lüneburger Heide entdeckt und bald danach im Jahre 1833 in einer Hannoverschen Zeitung erwähnt wurde. M. gibt die Herefordkarte, welche im Original 2, 14 Quadratmeter bedeckt, mit einer Reduction von 3/7 wieder. Ms Ausgabe der Ebstorfer Karte verkleinert das 10, 12 Quadratmeter große Original auf 3/10. Dieses letztere imposante Blatt verdient ganz besondere Beachtung. M. hat keine Mühen und keine Kosten gescheut, ein möglichst treues Facsimile in 16 Farben herzustellen und wie überall, so auch hier, die peinlichste Sorgfalt auf die Herstellung eines zuverlässigen Textes verwendet, der selbst in den besten und kostspieligsten Kartenwerken viel, sehr viel zu wünschen übrig lässt. Ist die Herefordkarte im einzelnen feiner durchgeführt, so wird sie doch in andern Beziehungen von der Ebstorfer Karte weit übertroffen. Diese ist ein reiches Gemälde, vor dem man stundenlang stehen kann und immer etwas Neues finden wird. Sie enthält auch die älteste bekannte Karte von

[1]) O. Peschels Geschichte der Erdkunde bis auf Alexander von Humboldt und Carl Ritter. 2. Auflage herausgegeben von Sophus Ruge (München 1877) 229.

Deutschland. Oben, also im Osten, strahlt das Haupt des Heilandes, der als Weltherrscher dargestellt ist, alles durchdringend. Neben dem Haupte des Gottessohnes stehen die Buchstaben A und O, und die Worte primus et novissimus. Rechts und links, also am Nord- und Südrande des kreisförmigen Bildes, erblickt man die beiden Hände; die rechte trägt das Wundmal. Die entsprechenden Schrifttexte lauten: Dextera Domini fecit virtutem und Terram palmo concludit. Unten, also im Westen, sieht man die Füße des Heilandes mit dem Text: Usque ad finem fortiter suaviter — Disponensque omnia. Die Insel Sicilien, welche sonst, zB. auf der Herefordkarte, dreieckig gezeichnet ist, erscheint in Herzform. Es gehört wohl auch dieses Stück zum Bilde des Erlösers, würde mithin eine sehr alte, interessante Darstellung des Herzens Jesu sein. Jerusalem liegt genau in der Mitte des Blattes. Dieser Brauch ist erst seit den Kreuzzügen aufgekommen. Auf der Vorlage der Ebstorfkarte befand sich Jerusalem nicht in der Mitte, sondern war bedeutend nach rechts gerückt. Der Copist hat durch die Gewaltthätigkeit, mit der er hier eingegriffen, das Bild von Palästina, welches beispielsweise auf den Hieronymus-Karten weit vollkommener wiedergegeben ist, nicht unerheblich entstellt. Von Jerusalem steht Bethlehem verhältnismäßig zu weit ab; Stern, Ochs und Esel sind nicht vergessen. Neben Jerusalem liegt Cana mit den sechs Krügen, dort das todte Meer sammt seinen versunkenen Städten. Wie in Palästina, so ist auch in Ägypten und Mesopotamien die hl. Schrift ausgiebig vertreten. Der Zug der Israeliten, die Geschichte Abrahams, der Thurm Babel, die Arche mit Noa sind in Text und Bild berücksichtigt. Die Grabstätten einiger Apostel, wie Bartholomäus, Philippus, Thomas, sind durch die Confessio kenntlich gemacht, über welcher eine Lampe schwebt. Aber auch das Grab des Königs Darius ist in der nämlichen Weise ausgestattet. Das prächtige Bild der ewigen Roma enthält unter andern die sieben Hauptkirchen, die Rotunda und die Engelsburg.

Das inhaltreiche Werk Millers sei nicht bloß für Fachkreise, sondern auch für höhere Schulen, theologische Bildungsanstalten und Bibliotheken auf das wärmste empfohlen. Kartenwerke pflegen theuer zu sein. Für das vorliegende ist der überraschend niedrige Preis von 40 Mark festgesetzt. Die ‚mappae mundi' und die gründlichen, dabei so wohlthuend anspruchslos auftretenden Forschungen des gelehrten Herausgebers sind geeignet, in zahlreichen Punkten über das so arg verschrieene Mittelalter aufzuklären, welches zum guten Theil deshalb ‚finster' heißt, weil Finsternis herrscht in vielen Köpfen.

Emil Michael S. J.

Die Geschichte der Deutschen Universitäten von G. Kaufmann. II. Bd. Entstehung und Entwicklung der deutschen Universitäten bis zum Ausgang des Mittelalters. XVIII + 587 S. Stuttgart, Cotta, 1896.

In diesem Band, dessen Vollendung sich über acht Jahre hinausgeschoben hat, will K. ‚ein Bild geben von den gemeinsamen Grundzügen der Verfassung der Universitäten, von ihren Zielen und von dem Ergebnis ihrer Wirksamkeit auf Gesellschaft und Wissenschaft. K. gibt selbst zu, ‚dass es ihm nicht glücken wollte, eine befriedigende Form zu finden, die ein anschauliches Bild von den Dingen zu geben verstattete, und doch zugleich die Gefahr vermied, einzelnen Erscheinungen zu großes Gewicht beizulegen, einzelne Züge zu stark zu verallgemeinern'. Wir haben in der That kein Werk aus einem Gusse vor uns, sondern eine Reihe von lose zusammenhängenden Einzelnheiten und Notizen, die wirklich neben manchem Schiefen viel brauchbares Material liefern. In den vier ersten Capiteln werden behandelt: 1. Die Gründung der deutschen Universitäten von Prag bis Wittenberg und Frankfurt a. O. 2. Die Verfassung. 3. Die Organe der Verfassung. 4. Die Studienordnung. Die Darstellung in diesen Capiteln ist übersichtlich und klar, fast nüchtern; im fünften und letzten Capitel nimmt K. einen höheren Flug und schildert uns ‚Die Entwicklung der deutschen Universitäten im Laufe der Periode'. Dieses Capitel gliedert sich in drei Abschnitte: a) ‚Die allgemeinen Verhältnisse in Staat und Kirche und die Stellung der Universitäten zu ihnen'. b) ‚Die Entwicklung der Verfassung und der Studien'. c) ‚Der Humanismus und die Universitäten'. Dieses Capitel ist jedenfalls das schwächste im ganzen Buche; denn Kaufmann hat offenbar keine selbständigen Studien in der scholastischen Philosophie und Theologie gemacht, sondern seine Angaben Quellen zweiter oder dritter Hand entnommen. Dass die katholische Literatur für ihn einfach nicht existiert, dass er die Monographien eines Werner, Stöckl ꝛc. nicht kennt, läſst sich allenfalls erklären, dass er aber folgenden Satz niederschreiben konnte, ist wirklich erstaunlich: ‚Man hörte mit dem Aufkommen des Humanismus auf, einseitig auf den Himmel zu schauen, man lernte den irdischen Verhältnissen, den Werken der Menschen, ihren Ordnungen, der Familie, der Gemeinde, dem Staate selbständigen Wert leihen, nicht bloß einen Wert, abgeleitet von ihrem Verhältnis zur Kirche und dem Dienste, den sie der Kirche und ihren Aufgaben leisteten'. Die Scholastik hat die socialen und bürgerlichen Pflichten viel gründlicher behandelt und weit tiefer aufgefaſst als die Reformatoren, welche durch ihre Lehre von der Rechtfertigung und der Unfreiheit des menschlichen Willens

die Grundlagen der Sittlichkeit untergraben haben. Während die Schriften Luthers und anderer Reformatoren von Neueren, wie Ihering einfach beiseite geschoben werden, entdecken dieselben in der Summa des hl. Thomas von Aquino die Lösung ganz moderner Probleme. Wenn K. aus einigen Stellen italienischer Staatsmänner gegen das päpstliche Interdict folgert: ‚Man spottete über Bann und Interdict, man lebte der Zuversicht, dass die Gemeinde, die von dem Priester ausgestoßen sei, darum doch Gottes sei, darum doch ihrer sittlichen Aufgaben und Kräfte nicht beraubt sei', so hat er einen einzelnen Zug zu stark verallgemeinert. Einfach aus der Luft gegriffen ist folgender Satz: ‚Während die Scholastik den ehelosen Stand als den vollkommeneren pries (gemäß dem Evangelium) und als Zweck der Ehe nur (!) die Absicht bezeichnete, Kinder zu gewinnen, und sich gegen die Versuchung der Hurerei zu schützen, .. so weiß der deutsche Humanist von Eyb den Segen der rechten Ehe viel trefflicher zu preisen: So ist auch die Ee ein fröhlichs, lustpers und süß ding: was mag frölicher und süßer gesein, denn der name des vaters, der mutter und der kinder, so die hangen an den helsen der eltern und manchen süßen kuß von in empfahen'. Da die Kirche den Eheleuten beständig einschärft, sie sollten einander lieben, wie Christus seine Kirche geliebt und sich für dieselbe hingegeben hat, die Kinder hegen und pflegen, wie sie das Jesukind hegen und pflegen würden, so hat sie offenbar die natürliche Liebe der Ehegatten unter sich selbst und gegen die Kinder vervollkommnet und ihr einen übernatürlichen Charakter verliehen. Die Geschichte zeigt, dass Hunderttausenden dieses Ideal einer christlichen Ehe vorschwebte. K. kann der Versuchung, Fremdartiges in seine Darstellung hineinzuziehen, nicht wiederstehen. So erhalten wir S. 497 einen langen Excurs über Enea Silvio, den späteren Papst Pius II., und S. 522 einen Excurs über Hutten. In Enea Silvio entdeckt K. ‚nur Selbstsucht, große Worte und noch größere Schwäche'; ‚Hutten aber war wirklich erfüllt von Zorn und Schmerz und wurde getrieben durch das Gefühl, dass es Pflicht sei, gegen Papst und Kirche aufzutreten', ‚da (in seinen Verleumdungen und maßlosen Angriffen auf die bestehende Ordnung in Kirche und Staat) hat sich der von Krankheit (der Lustseuche), Noth und eigener Schuld bedrängte Mann zu einer geschichtlichen Größe erhoben, die man nicht mindert, wenn man seine Schwächen (?) hervorkehrt'. S. 522. ‚Hätten wir statt des welschen (!) Karls V. einen deutschen Mann zum König gehabt, der die Noth seines Volkes verstand, da hätte Hutten wohl den Platz zu einer großartigen und befriedigenden Wirksamkeit finden mögen' (l. c.). Hutten war ein durch und durch charakterloser,

sittlich verkommener Mensch, der sich auch unter den allergünstigsten Umständen zu nichts Höherem als zum Abfassen von Schmähschriften erschwungen hätte. An Gelegenheiten hat es ihm nicht gefehlt, wohl aber an der nöthigen Selbstbeherrschung. ‚Die Gegenreformation‘, sagt K., ‚war begleitet von einer Erneuerung der scholastischen Theologie; aber sie war keineswegs das Werk der alten Scholastik und auch nicht bloß ein Werk des Klerus. (!) Schon das Wesen und die Thätigkeit des Jesuitenordens macht das deutlich, der literarisch ebensowohl an den Humanismus anknüpfte wie an die Scholastik, der eine durch den Humanismus von gewissen Geschmacklosigkeiten und Mängeln in Sprache und Methode befreite Scholastik schuf und vertrat‘. K. setzt irrig einen principiellen Gegensatz zwischen Scholastik und Humanismus voraus, in den besten Vertretern der Scholastik bestand derselbe nicht. Der hl. Thomas, der eine bessere Übersetzung des Aristoteles anfertigen ließ, hätte auch einen reineren, dem griechischen und hebräischen Originale der hl. Schrift entsprechenderen Text, wie ihn später die revidierte Vulgata bot, mit Freuden begrüßt. Wir geben K. zu, dass die Theologie des Mittelalters vorwiegend speculativ war, dass sie aber für die historische Betrachtung wie für die wissenschaftliche Exegese durchaus kein Verständnis besessen, bestreiten wir. Nicht bloß katholische, sondern auch protestantische Fachgelehrte wie Delitzsch stimmen uns bei. Schon das Studium des hl. Hieronymus musste die mittelalterlichen Theologen vor der Einseitigkeit und Verkehrtheit bewahren, die wir bei Flaccius und anderen orthodoxen Lutheranern finden. Auf sie und nicht auf die mittelalterlichen Theologen passen die Worte Ks.: ‚Man konnte sich nicht frei machen von dem Bedürfnis, in der Bibel immer das zu finden, was man nach der Lehre der Kirche oder der theologischen Partei, der man angehörte, zu finden hoffte‘. Der Kenner weiß, dass man im Mittelalter abweichende Lehren weit mehr duldete als im Zeitalter der Reformation. K. beruft sich vielfach auf Schwab; derselbe besitzt zwar große historische Kenntnisse, ist aber in der Scholastik durchaus nicht bewandert.

Ältere Geschichtschreiber haben Luther als den großen Reformator des niederen und höheren Schulwesens gefeiert. Gegenüber den Forschungen eines Janssen, Paulsen &c. läst sich diese Behauptung nicht mehr aufrecht halten; aus manchen Thatsachen geht hervor, dass das Lutherthum und in erster Linie Luther selbst den Niedergang der Studien verschuldet habe. K. gibt indirect zu, ‚dass die Kämpfe um die Reformation der Kirche den Humanismus in seiner Blüte knickten, macht aber geltend, dass der Humanismus auch in Italien und Frankreich keine hinreichend tief-

greifenden Reformen der Universitäten durchgesetzt habe'. Der Grund ist nicht stichhaltig; denn auch in Frankreich und Italien verhinderten die religiösen, in Italien außerdem politische Wirren die geistige Entwicklung und Ausgestaltung. Dass der Humanismus keine Lebenskraft besaß, um etwas Dauerndes zu schaffen, wie K. behauptet, wird durch die katholische Reformation widerlegt. K. selbst räumt das ein, wenn er sagt, dass der Jesuitenorden ebensowohl an den Humanismus anknüpfte wie an die Scholastik. ‚Aber diese Reform', meint K., ‚gelang dem Humanismus erst, nachdem die ungeheure Erschütterung der Reformation den Weg dazu gebahnt hatte, und der Humanismus gab selbst viel auf von seiner besten Kraft, der freien Hingabe an die Studien'. Der alte Irrthum, als habe der Protestantismus die katholische Reformation vorbereitet oder gefördert, kehrt hier wieder. In Spanien und Portugal blühten Wissenschaft und religiöses Leben wieder auf ohne die Dazwischenkunft des Protestantismus, in Italien, in Frankreich und ganz besonders in Deutschland war die Entwicklung viel langsamer, weil die tiefen Wunden, welche die neue Lehre namentlich in Deutschland und Frankreich geschlagen hatte, zuerst geheilt werden mussten. Der Humanismus hat nach K. den Katholiken wesentliche Dienste geleistet, aber gleichwohl ‚beherrschte er die geistige Bewegung längst nicht mehr, er war nur noch ein Werkzeug, das man aus den Rüstkammern der Gelehrsamkeit nach Bedarf hervorholte' (523). Wie kann dem Humanismus eine Reform gelingen, obgleich er nur ein altes, verrostetes Werkzeug ist; wie kann er 1520 die Herrschaft verlieren und von 1570 an die Herrschaft wieder erlangen und den Protestantismus von da an zurückdrängen? ‚Jene Herrschaft', belehrt uns K., ‚verlor er schon mit dem Ausbreiten der Luther'schen Bewegung, und wie das geschah, das (?) verknüpfte sich mit den Versuchen des Humanismus zu einer Reform der Universitäten'. Dieser Satz ist uns unverständlich.

Wir haben hier keinen Raum für die Gegenüberstellung aller Sätze, in denen Luther als der große Reformator der Universitäten dargestellt wird. Das Verdienst Luthers ist selbst nach K. ein rein negatives. ‚Mit Nachdruck und durchgreifendem Erfolg wurde dieser Bruch mit der Scholastik erst durch Luther vollzogen. Er beseitigte das bisherige Studium der Philosophie und Theologie, und eröffnete ihnen endgiltig die Bahnen, welche die Humanisten erschaut (?) hatten' (S. 525). Ein Beweis für den letzten Satz wird natürlich nicht erbracht; wohl aber vernehmen wir schon im nächsten Satz: Durch Melanchthon wurde auch dem Aristoteles, den Luther in seinem Zorne zu heftig angegriffen hatte, ein Platz unter den Quellen des Studiums angewiesen. Die Wirkungen

dieser Reformen Luthers werden also geschildert: ‚Es folgten zunächst Jahre der Unruhe, in denen eine Gruppe der Anhänger der Reformatoren, theils unter dem Einfluss roher Instincte, theils missleitet durch enthusiastische Richtungen aller wissenschaftlichen Thätigkeit Wert und Recht absprachen' (S. 525). Wie lange diese Periode gedauert, wird nicht angegeben, die neu eröffneten Bahnen bestehen wohl nur in der Einbildung Ks. ‚Als eine große Frage Luther zum Kampfe gegen das überlieferte System trieb, da erfüllte er sich mit dem Geiste der freien Forschung'. Wer die Vernunft eine große Närrin nennt und allen Vernunftgründen der Gegner seine rein subjective Erklärung der Bibelworte als untrügliche Wahrheit hinstellt, der ist von dem Geist der freien Forschung weit entfernt, der setzt an die Stelle der Autorität der Kirche seine eigene. ‚Mit gewaltigem Ernste .. mit jubilierender Freude und Freudigkeit griff Luther alle die großen Probleme an, an welchen der Humanismus vorsichtig oder witzelnd vorbeigegangen war' (S. 561). Diese Probleme waren von katholischen Theologen viel besser gelöst worden als von Luther, dessen irrige Ansichten über die Gnade zu den größten Irrthümern verleiteten. Luther war groß im Zerstören, zum Aufbauen fehlte ihm die Kraft; an Stelle der Schranken, die er niedergeworfen, errichtete er neue. K. bemerkt hierüber: ‚Dass Luther dann später der Freiheit des geistigen Lebens neue confessionelle Schranken gezogen, ändert an der Thatsache nichts, dass er den Boden geschaffen und ihn besonders auch an den Universitäten frei gemacht hat, auf dem sich die durch kirchliche Schranken nicht gebundene Wissenschaft der Neuzeit erheben und entwickeln konnte' (562). K. rechnet es Luther und seinen Genossen zum besonderen Verdienst an, dass die Schranken, die sie errichtet hatten, dem Ansturm des Deismus, Pantheismus und Atheismus widerstehen konnten; aber auch dieses Verdienst ist ein sehr negatives und zu theuer durch Bestreitung der Lehrfreiheit erkauft. Viele hervorragende Humanisten nahmen Ärgernis an Luther, wie K. bekennt; aber er tröstet sich mit dem Gedanken: ‚Es muss Ärgernis kommen durch jeden Mann von großer geschichtlicher Wirkung, nicht nur unter seinen Gegnern, sondern auch unter seinen Genossen'. Dass Luther ‚durch die Säcularisierung des geistlichen Besitzes dem Staate die Mittel zur Reform der Universitäten gab', müssen wir gleichfalls in Abrede stellen. Der Staat nahm, was und wie es ihm beliebte, und ließ Luther und seinen Prädicanten nur wenig übrig. Manche Sätze stehen in dem letzten Capitel unvermittelt neben einander. Eine genaue Revision würde wohl manche Fehler ausgemerzt haben.

A. Zimmermann S. J.

The Formation of Christendom by T. W. Allies. VI. The Christian Faith and the Individual; VII. The Christian Faith and Society; VIII. The Christian Faith and Philosophy. XIV, 328; XVII, 410; XVIII, 419. Crown 8. London, Burns and Oates, 1897.

Der erste Band dieses Meisterwerkes des berühmten Convertiten, der den Lesern unserer Zeitschrift wohl bekannt ist, erschien bereits im Jahre 1865. Obgleich der erste Band sowohl als die sechs andern, welche in mäßigen Zwischenräumen auf einander folgten, als eine Epoche machende Leistung in englischen und deutschen Zeitschriften gepriesen wurden, so verflossen fast dreißig Jahre, bis von dem ersten Bande eine zweite Auflage nöthig wurde. Der Verfasser schickte mehreren hohen Kirchenfürsten die einzelnen Bände gleich nach ihrem Erscheinen zu; von einem erhielt er ein Dankschreiben für die ersten zwei Bände, für die späteren nicht einmal das. Die Bischöfe dachten wohl, ein so treffliches Werk bedürfe keiner Empfehlung; Cardinal Vaughan urtheilte anders und ließ dem Werke ein Empfehlungsschreiben vordrucken. ‚Wir haben', heißt es daselbst, ‚kein in englischer Sprache geschriebenes Buch, das wir dem vorliegenden an die Seite setzen könnten, kein englisches Werk hat die Mission, welche die Kirche der heidnischen und civilisierten Welt gegenüber erfüllt, in so beredter, spannender und überzeugender Sprache dargestellt, keines gibt uns eine höhere Vorstellung von der Hoheit und Würde der christlichen Kirche. Es eignet sich besonders für Candidaten der Theologie'. Die Empfehlung des Cardinals hat reiche Früchte getragen; denn von dem ersten Band liegt die dritte, von den zwei folgenden die zweite Auflage vor.

Jedem Band geht eine treffliche Analyse vorher, die den Leser über den Inhalt der einzelnen Vorlesungen orientiert. Statt einzelne Glanzstellen auszuheben, an denen das Buch so reich ist, wählen wir die weit schwerere Aufgabe, einige der Hauptpunkte zusammenzufassen, die geeignet sind, dem Leser eine Vorstellung von der tiefen Auffassung des Autors zu geben. Der erste Band schildert die Erneuerung und Verjüngung des Individuums, seine Befreiung aus den Banden, in die die Staatsomnipotenz dasselben geschlagen hat. In dem römischen Reich hat das Heidenthum seinen Höhepunkt erreicht, aber zugleich auch den tiefsten Abgrund der Erniedrigung und sittlichen Verkommenheit, weil es die menschliche Freiheit, die Rechte des Nächsten, die Pflichten gegen Gott vernachlässigte. Unfreiheit und Sclaverei war die Grundlage, auf der das Heidenthum weiterbaute. Das Christenthum gab der menschlichen Gesellschaft ihre ursprüngliche Würde zurück durch die

Erkenntnis Gottes und der menschlichen Seele. Diese Erkenntnis war darum möglich, weil in Christus, dem menschgewordenen Worte, dem Menschen das Ideal, der vollkommene Mensch, entgegentrat, das hohe Tugendbild, das den Menschen zu sich emporzog. In der dritten Vorlesung findet sich eine herrliche Parallele zwischen Cicero und dem hl. Augustin. Der Unterschied zwischen Heidenthum und Christenthum, die vollständige Umwälzung auf dem sittlichen Gebiete wird erläutert durch eine markige Darstellung der specifisch christlichen Tugenden der Demuth und der Opferfreudigkeit. Die Glanzpartie des ersten Bandes ist wohl die fünfte Vorlesung, die über die christliche Ehe handelt. Die Einheit, Unauflösbarkeit und unverletzliche Heiligkeit ist die Grundlage der menschlichen Gesellschaft, ist das Erbgut, welches Gott den alten Völkern mitgab, das sie aber im Laufe der Zeiten verloren. Eine Reform in der menschlichen Gesellschaft war nicht möglich ohne eine Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Mann und Frau. Ist die Ehe die Grundlage der menschlichen Gesellschaft, ist durch sie ein wahres Familienleben, eine würdige Kindererziehung erst möglich geworden; ist die Ehe die Wurzel, so ist die Jungfräulichkeit die Krone des Baumes, eine Vorbedingung für die höhere religiöse Vollkommenheit.

In dem zweiten und dritten Band wird die erste große Epoche des Reiches der Wahrheit und Gnade, wie es aus der Hand seines Gründers hervorgeht, geschildert, das Christenthum, die Gesellschaft, die auf Christus gegründet, von Christus geschaffen, den Charakter Christi an sich trägt. Gerade wegen seiner Vorzüge und der hohen sittlichen Anforderungen, die das Christenthum an die Heiden stellte, stieß es auf so große Schwierigkeiten. Das Heidenthum war durchaus nicht so ohnmächtig, wie vielfach angenommen wird, die Sehnsucht nach einer reineren und vollkommenen Religion fand ein Gegengewicht in der Gemächlichkeit, der religiösen Gleichgiltigkeit und einem falschen Conservativismus. Die zwei ersten Vorlesungen gestalten sich zu einer glänzenden Widerlegung der Ansicht, die im Christenthum nur eine höhere Entwicklung des Heidenthums sieht. Christus hat seinem Leib, der Kirche, Einheit, Wahrheit, Liebe und Heiligkeit verliehen, die Individuen haben an diesen Gnaden nur beschränkten Antheil. Durch diese Gnadengaben wird dem Geist sowohl als dem Willen ein neues übernatürliches Leben mitgetheilt, das den schärfsten Gegensatz zur Verderbnis des Heidenthums bildet und das Band, das die Menschen unter sich und mit Gott vereint, enger geknüpft hat. In drei weiteren Abhandlungen wird die stetige Entwicklung der Kirche in den drei ersten Jahrhunderten gezeichnet, und wie die Kirche nicht nur alle von innen und außen

drohenden Angriffe niederschlug, sondern größere Einheit und Kraft erlangte. In den zwei letzten Vorlesungen 13, 14 wird das Verhältnis der christlichen Kirche zur platonischen und aristotelischen Philosophie erörtert.

Christlicher Glaube und sein Verhältnis zur heidnischen Philosophie ist der Vorwurf des dritten Bandes, der dem Theologen, welcher den Kampf der christlichen Kirche mit der späteren griechischen Philosophie kennen lernen will, die besten Dienste leistet. Allies hat die neueren deutschen Werke, besonders das von Zeller, häufig zu Rathe gezogen, und was man bei Zeller vergeblich sucht, ergänzt. Während Zeller die Abhängigkeit der früheren und späteren Philosophen der Griechen und Römer von den alten Religionen und Religionsphilosophien entweder leugnet oder auf das bescheidenste Maß beschränken will, macht Allies wie Willmann in seiner Geschichte des Idealismus geltend, dass sowohl Plato als Aristoteles manche Ideen und Ansichten von den Pythagoräern, Orphikern und der Theologie der Vorzeit herübergenommen hätten. Gerade die Neuplatoniker, ein Plotinus und andere, haben der Philosophie eine höhere Richtung zu geben versucht und es sich besonders angelegen sein lassen, den Lehren und Anschauungen, die sie dem Christenthum entlehnt haben, einen philosophischen antichristlichen Anstrich zu geben. Die von Epiktet, Plotinus, Porphyrius &c. angestrebte Verjüngung des Heidenthums musste misslingen, denn es fehlte ihnen, wie A. ausführt, die Einheit der Lehre, die höhere Weihe, sie wandten sich nur an die gebildeten und reichen Classen, sie waren somit weder Lehrer noch Hirten des Volkes noch Priester, sie hatten weder Sacrament noch Opfer noch ein Ideal. Ihre Lehren über die persönlichen Pflichten des Menschen, seine Fortdauer nach dem Tode waren schwankend, ebenso ihre Begriffe von der Sittlichkeit, dem Natur- und Völkerrecht. Alles, was der in die Laster der Barbarei oder Überverfeinerung versunkenen, entweder zu rohen oder zu entnervten Menschheit noththat, wurde durch das Christenthum geboten. A. ist ein tiefer Denker, der große Anforderungen an den Leser stellt. Wer von der Oberfläche schöpfen und naschen will, der wird das Buch enttäuscht beiseite legen; wer aber dem Verfasser aufmerksam folgt, wird sich für seine Mühe reich belohnt fühlen. Bücher wie das vorliegende sind ein treffliches Heilmittel gegen den leichtfertigen Dilettantismus, der gleichsam spielend Aufschlüsse sucht und ein Urtheil über die wichtigsten Fragen abgeben will, ohne nachdenken zu wollen. Das Buch sei gebildeten Lesern bestens empfohlen.

Ath. Zimmermann S. J.

Die Freimaurerei Oesterreich-Ungarns. 12 Vorträge am 30. u. 31. März u. 1. April 1897 zu Wien gehalten. Wien, Herder, 1897. 387 S. gr. 8.

Der Antifreimaurercongress von Trient beginnt seine Früchte zu tragen. Die fabelhaften und wohl deshalb so blind geglaubten ‚Enthüllungen' werden der besonnenen historischen Forschung weichen müssen. Es war ein glücklicher Gedanke, diese, vor einer geschlossenen, ausgewählten Gesellschaft gehaltenen Vorträge auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen; deshalb scheint auch der Preis (2 fl.) so niedrig gestellt zu sein.

Das vorliegende stattliche Werk erfüllt die ihm gestellte Aufgabe ‚einer verlässlichen Beleuchtung der Geschichte und Wirksamkeit der Freimaurerei' in Österreich-Ungarn.

Der einheitliche Plan und die geschickte Arbeitseintheilung können aus folgender Inhaltsangabe entnommen werden: 1. Freimaurerische Principien und Logensysteme (Domcapitular Dr. Raich aus Mainz); 2. Die Anfänge der Freimaurerei in den habsburgischen Erblanden unter Karl VI. u. Maria Theresia (Herrenhausmitglied Excellenz Josef Alexander Freiherr von Helfert); 3. Die Freimaurerei unter Josef II. (Reichsraths- und Landtags-Abgeordneter Dr. Victor von Fuchs); 4. Freimaurerische Berühmtheiten (P. Anton Forstner S. J.); 5. Freimaurerei und französische Revolution (Dr. Wilh. Freiherr von Berger); 6. Die Jakobiner in Ungarn (Magnatenhausmitglied, k. u. k. Kämmerer Graf Nikolaus Moriz Esterházy-Cskávár); 7. Von Kaisers Franz Verbot der Logen bis 1848 (k. u. k. Kämmerer Graf Ferdinand Buquoy); 8. Freimaurerische Actionen von 1849 bis 1866. (Reichsraths- und Landtags-Abgeordneter, k. u. k. Kämmerer Graf Ernst Sylva-Tarouca); 9. Die ungarische Freimaurerei seit 1867 (Redacteur Karl Koller); 10. Die Freimaurerei in den Reichsrathsländern (Herrenhausmitglied Excellenz Graf Friedrich Schönborn); 11. Das Gesammtbild (Magnatenhausmitglied Excellenz Graf Ferdinand Zichy); 12. Schlussworte Sr. Eminenz des hochw. Cardinal-Fürsterzbischofs Dr. Anton Gruscha.

Ein reicher Inhalt, dem die Ausführung entspricht. Das aufgestellte Programm verlangte quellenmäßige historische Behandlung. Diese Bedingung ist erfüllt; man merkt, dass ein Historiker von Fach wie Freiherr v. Helfert, am Ganzen betheiligt ist. Sechs Monate wurde zur Beschaffung der Quellen benützt; die Freimaurer selbst kommen häufig zu Wort, besonders Findel und Abáfi, dann Maurerzeitschriften und Verzeichnisse; aber nicht ohne prüfende Kritik. Welch ein Unterschied zwischen dieser historisch-kritischen Arbeit und den ‚Enthüllungen'!

Grundlegend ist der Vortrag des Mainzer Domherrn, Redacteur des ‚Katholik', über die **Principien der Freimaurerei**: ‚Wesen und Zweck dieser Gesellschaft ist neben der Geselligkeit und Freundschaft vor allem die Verbreitung des Deismus' (S. 4). ‚Ehre und Rechtschaffenheit ist die Religion des Maurers; er bekennt sich als solcher nur zu jener nebelhaften allgemeinen Religion, worin alle Menschen übereinstimmen, gegenüber den besonderen Meinungen, Namen oder Überzeugungen' (S. 7), d. i. der Offenbarung. ‚In dieser reinen Vernunftreligion, in dieser Indifferenz gegen das Christenthum liegt nun auch das Geheimnis, das große Geheimnis, mit dem in den Logen im Aufnahmsritus und sonst so viel Wesens gemacht wird' (S. 8). Mit Recht wird das Freimaurerthum also als Secte gebrandmarkt. Übrigens weiß man ja, wie diese theoretische Indifferenz in die Praxis übersetzt wird. — Dr. Raich verwirft ebenfalls die ‚Idee von einer Centralleitung aller Logen der Welt; falsch ist die Idee von unbekannten Obern und von noch unaufgeklärten Geheimnissen' (S. 28). Die einheitliche Idee ersetzt diesen Mangel der Organisation überreich. ‚Dieser Bund schöpft seine Kraft: 1. Aus dem ihm ursprünglichen und eigenthümlichen Princip der Indifferenz, der völligen Gleichgiltigkeit in Sachen der Religion und des Glaubens, welche die eigentliche Häresie des 19. Jahrhunderts ist, welche auf den Hochschulen und in den bedeutendsten Pressorganen Tag für Tag gepredigt wird und auf ausgedehnte Kreise das Prestige der öffentlichen Meinung ausübt. 2. Die Macht der Freimaurerei steigt und fällt mit der Bedeutung des modernen **Liberalismus**. Mit Recht hat man die Loge ‚die Kirche des Liberalismus' genannt. Ein classischer Beleg hiefür ist Belgien . . die belgische Loge hat sich mit dem Liberalismus identificiert. Schon im Jahre 1845 prophezeite Bruder Grisar in einer Logenrede zu Antwerpen: Wir werden der Liberalismus sein; wir werden sein Gedanke, seine Seele, sein Leben, kurzum wir werden er selbst sein' (S. 34). Diese Seelengemeinschaft wird dann schlagend bewiesen.

Welches ist nun das **Mittel zur wirksamen Bekämpfung** der Loge? ‚Man hat von einer Antifreimaurerei gesprochen. Ich kenne eigentlich nur eine Antifreimaurerei: **Christlichen Sinn und Geist**, eine für das Wohl des Volkes begeisterte, wohlunterrichtete Geistlichkeit, sorgfältige Pflege des religiösen Sinnes der Schuljugend, Verbreitung conservativer und christlicher Presserzeugnisse, Sorge für den kleinen Mann durch Gründung und anhaltende Leitung von Vereinen für die wirklichen Bedürfnisse des Volkes. Das sind **reale** Bestrebungen, durch die Gutes gestiftet, das Volkswohl gehoben, der christliche Geist gefördert und schließlich

auch die Wissenschaft und das Staatswesen christianisiert werden können' (S. 36).

Nach diesen grundlegenden Fragen beginnt die historische Darlegung der Entwicklung und Thätigkeit der Secte in Österreich-Ungarn. Es ist eine vernichtende Anklageschrift, die jedem die Augen öffnen muss. Wir können nicht auf die einzelnen Vorträge des weitern eingehen, sondern müssen uns mit einem kurzen Überblick begnügen. Das Werk selbst will studiert sein.

Zuerst durch böhmische Adelige, dann durch Herzog Franz Stephan von Lothringen gelangen die Freimaurer nach Österreich und zeigen gleich anfangs auch ihre, freilich meistens geleugnete, politische Gefährlichkeit für die Monarchie bei Gelegenheit der pragmatischen Sanction und der ihr folgenden Kriege. Unbegreiflicher Weise ließ man in Österreich die Bulle ‚In eminenti' und die folgenden päpstlichen Entscheidungen nicht veröffentlichen und verzichtete so auf die Hilfe der Kirche. Das hochverrätherische Treiben der Freimaurer in Prag wird von Sr. Excellenz Freiherr von Helfert mit Meisterhand gezeichnet. Leider wussten die ‚Brüder' das Misstrauen der Kaiserin und Josef II. durch Wohlthätigkeitsanstalten insoweit zu verscheuchen, dass man sie ‚bauen' ließ. Wie aber Maria Theresia dachte, berichtet der Wiener Freimaurer Brabbée, indem er ihre Worte an den Staatskanzler niederschreibt: ‚Hör' Er, lieber Kaunitz, Er will uns etwas weiß machen, was Er selber wohl nicht glaubt. Der Josef wird auch noch auf Unsere Worte kommen und es bitter bereuen, sich mit diesen dangereusen Leuten so tief eingelassen zu haben. Gebt acht, wenn die einmal merken, dass beim Goldkochen, Schatzgraben und Geisterbeschwören nichts herauskommt als Schande und Spott, und dass sie dabei so lang die dupes gewesen sind, dann werden sie auf einmal lernen einig sein, sie werden, damit sie nicht umsonst auf der Welt sind, Euch in das Handwerk pfuschen und ein bissel regieren wollen. Wir sagen Euch, das Haus werden sie Euch noch umkehren und das Leben sauer genug machen. Wir werden's nicht erleben und sind dess froh. Ihr aber seht zu, wie Ihr noch mit Euren Brüdern Freimaurern zurechtkommt!' — Josef II. kam erst auf dem Sterbebette zu dieser Einsicht, als es zu spät war. Während seiner Regierung fand er an den Freimaurern geistlichen und weltlichen Standes, besonders an den Beamten, die eifrigen Beförderer seiner kirchenpolitischen Neuerungen. Diese traurige Periode der Kirchengeschichte Österreichs wird von Dr. Victor v. Fuchs mit großer Sachkenntnis und juristischer Schärfe behandelt; beschämend ist die lange Liste der geistlichen Logenbrüder, aber auch verhängnisvoll. ‚Der freimaurerische Geist war dem ganzen Staatswesen gerade

in allen wichtigsten Gliederungen eingeimpft worden, und wir sind mit diesem Geiste leider bis zum heutigen Tage nicht fertig geworden' (S. 123).

Die ‚freimaurerischen Berühmtheiten', zu denen manche heute noch ehrfurchtsvoll aufblicken, werden von P. Anton Forstner auf ihr wirkliches Maß zurückgeführt und ihr unheilvoller Einfluss gewürdigt.

Der Vortrag des Freih. v. Berger über die französische Revolution erscheint in diesem Werke auf den ersten Blick als ein gelungenes hors d'oeuvre; aber er läſst sich leicht rechtfertigen durch die Beziehungen der einheimischen Freimaurer zu den französischen. Diesen Einfluss Frankreichs zeigt Graf Esterházy speciell für Ungarn in dem überaus lehrreichen Vortrag über die ungarischen Jakobiner. Vieles der heutigen Zustände begreift man leichter im Lichte der damaligen Verhältnisse. Die Geschichte ist nun einmal die Lehrerin des Lebens, wenn man nur ihre Sprache versteht.

Das Jahr 1848 in seiner Vorbereitung und seinen Folgen gab dem Grafen Buquoy reiche Veranlassung, die ‚unpolitische', ‚rein humanitäre' Thätigkeit der ‚Brüder' zu beleuchten. In diesem Zeitabschnitt kommt noch ein neues wichtiges Moment hinzu. ‚Die Judenfrage in den Logen wird zu dieser Zeit acut' (S. 239). Durch das Eindringen dieses Elementes ist die Gefährlichkeit der Secte nicht gemindert worden.

Graf Sylva-Tarouca beginnt seinen Vortrag mit der principiellen Gegenüberstellung der alten Reichsidee und der modernen Staatsidee. ‚Der Liberalismus, die erste Phase des freimaurerischen Demokratismus, reißt die letzten Schranken des Collectivismus (= Organisation) nieder, entzieht das Verhältnis der Menschen untereinander und zu den Gütern, Erwerb, Besitz, Arbeit und Verkehr, dem Schutze des öffentlichen Rechtes und überläſst diese für den Bestand der Gesellschaftsordnung maßgebenden Momente dem Privatrechte, dem freien Contracte. Die brutale Gewalt der Majorität stößt alles Recht um: der Nationalismus als revolutionäres Element des modernen Staatenbildungs-Processes setzt sich über das Völkerrecht ebenso rücksichtslos hinweg, wie der Centralismus und Individualismus als Elemente der liberalen Staatsverfassung über Landesrechte und Standesrechte. Und nun leben wir in der zweiten Phase des freimaurerischen Demokratismus, der sich als internationaler Socialismus darstellt und entsprechend dem kosmopolitischen und antimonarchischen Charakter der Freimaurer die internationale Republik anstrebt, und der vor dem Privatrechte nicht mehr Respect haben wird als der Liberalismus vor Völkerrecht, Landes- und Standesrechten' (S. 262 f.).

Redacteur Karl Koller, früher selbst Freimaurer, bespricht die ungarische Freimaurerei seit 1867; stellenweise geht die historische Darstellung in die rhetorische über und macht den ruhigen Leser etwas misstrauisch. Fernerstehende werden aus diesem Vortrage den Schlüssel gewinnen zum Verständnis des Zustandes, in dem das tausendjährige ‚marianische Königreich' sich befindet, nicht zuletzt durch die Verjudung der ungarischen Freimaurerei.

Se. Excellenz Graf Friedrich Schönborn beweist dann überzeugend, wie wichtig für Österreich das staatliche Verbot der Freimaurerei ist; freilich wird es nicht viel nützen, wenn man der Kirche nicht wieder zu ihrem vollen Rechte und ihrer ungehinderten Wirksamkeit verhilft.

Excellenz Graf Zichy fasst alles kurz zusammen und schließt: ‚Ja, es ist vieles und großes geleistet worden, dadurch, dass Sie in diesen Vorträgen das Verhältnis des Freimaurerthums im allgemeinen und seine Gefahren vorzüglich für diese Monarchie dargelegt haben. Vieles wäre noch zu sagen, aber das wichtigste ist ja doch schon vorgebracht. Alles begründet nur das Verbot der Kirche, das uns an und für sich maßgebend ist und bleiben muss' (S. 381). ‚Vieles wäre noch zu sagen', aber noch mehr wäre zu thun, besonders auf dem Gebiete der Schul- und Ehegesetzgebung. Eine große That zum Bessern sind aber auch diese Vorträge, deren Besprechung wir mit den Worten des edlen Vorkämpfers der ungarischen Katholiken beschließen: ‚Wo ist die Gefahr? — Die Gefahr liegt in der Verirrung. — Worin finden wir Genesung? — In der Erkenntnis. — Das wurde uns hier nicht nur geschichtlich nachgewiesen, das haben Sie uns hier thatsächlich bewiesen! Jene Schichten der Gesellschaft, welche zuerst erkrankten, sie kehren zur Erkenntnis zurück' (S. 380).

Jos. Brandenburger S. J.

Bossuet et le jansénisme. Notes historiques. Par P. A. M. Ingold. Paris, Hachette, 1897. 155 p. gr. 8.

Armand Jean le Bouthillier de Rancé, Abt und Reformator von la Trappe in seinem Leben und Wirken. Von P. Bernh. Schmid, O. S. B. Regensburg, Nation.-Vlg, 1897. X, 437 S. 8.

Der Grund, diese beiden Werke unter einem zu besprechen, liegt in den folgenden Worten Schmids: ‚Das Verhalten des Abtes de Rancé (1626—1700) den Jansenisten gegenüber entspricht genau demjenigen seines bischöflichen Freundes

Bossuet (1627—1704), welcher ebenfalls mehrere Jahre mit ihren gelehrten Häuptern auf freundlichem Fuß gestanden ist und erst später, als ihre schismatische (?) Richtung offen an den Tag trat, sich gegen sie gewendet hat. Und wenn der berühmte Büßer von la Trappe bis an sein Lebensende den rigoristischen Morallehren der Jansenisten mehr beipflichtete als den laxen Grundsätzen der Molinisten, so hatte er auch in dieser Beziehung den ‚Adler von Meaux‘ auf seiner Seite. Abt de Rancé war wie Bischof Bossuet ebenso entschiedener Probabiliorist als strenger Thomist‘ (S. 308). Beide Werke haben zudem den gemeinsamen apologetischen Zweck, diese zwei engbefreundeten, wirklich großen Männer den Augen der Gegenwart in das rechte Licht zu stellen, vermeiden aber beide nicht ganz den solchen Schriften drohenden Fehler, den Gegnern ihrer Helden nicht immer gerecht zu werden. Wenn man den Blick von der glänzenden Sonne wegwendet, sieht man eben alles andere schwarz; die Sonnenflecken aber kann man nur mit bewaffnetem und geschütztem Auge entdecken. Beide Werke bringen überdies nicht neue Belege, sondern beschränken sich auf die geschickte Ausbeutung der gedruckten Vorlagen. Bei dem rhetorischen Charakter der französischen Originale jener Zeit ist es aber strenge Pflicht, die nüchterne historische Kritik der Begeisterung des Herzens unterzuordnen. Gehen wir jetzt kurz auf die Werke ein.

1. Ingolds Schrift ist ein kunstreiches Plaidoyer. ‚Diese Notizen haben den Zweck, das Andenken Bossuets zu vertheidigen‘ (S. 1). Dieselbe Tendenz geht aus der ganzen Anordnung hervor. Im 1. Theil bespricht er die Frage: Ist Bossuet Jansenist gewesen? Gegen diese Anklage führt er drei Beweise ins Feld: den indirecten aus dem Zeugnisse ‚ultramontaner‘ und antijansenistischer Historiker, dann den directen aus den Werken und Gesprächen von Bossuet, endlich zählt er die Thaten auf: die Unterschreibung des Formulars Alexander VII., die Versuche, die Schwestern von Port-Royal zu bekehren, die Versammlung von 1700 gegen die Jansenisten, den ‚Gewissensfall‘ usw. Im 2. Theil fragt Ingold: Hat Bossuet den Jansenismus begünstigt? Die Antwort lautet verneinend aus folgenden Hauptgründen: Bossuets Thätigkeit liegt zwischen den zwei großen Phasen des Jansenismus, ihm oblag der Kampf gegen den Protestantismus; sein Charakter der ‚Mäßigung‘ wollte sich keiner der streitenden ‚Parteien‘ anschließen, endlich hatte er genug gegen den Laxismus und Quietismus zu thun. Im 3. Theil löst er die Schwierigkeiten der Gegner, die er nicht gerade freundlich behandelt. Diese berufen sich auf einige Lehren Bossuets, dann auf seine Beziehungen zu

anerkannten Jansenisten, die ihn bis heute für sich reclamieren, endlich auf die notorische Antipathie Bossuets gegen die Jesuiten seiner Zeit. Im Anhang bespricht Ingold die ‚angebliche Rechtfertigung der moralischen Reflexionen‘, untersucht, ob die jansenistischen Herausgeber der Werke Bossuets nicht ihre sonst bekannten ‚Correcturen‘ usw. einfließen lassen, vergleicht die verschiedenen Ausgaben und stellt zum Schluss Bossuet und Fénelon gegenüber, wobei letzterer ziemlich ungnädig behandelt wird.

Hat nun Ingold seine These bewiesen? Hat er alle die entgegenstehenden Schwierigkeiten gelöst? Bossuet war jedenfalls nicht bewusster Weise Jansenist oder Beförderer des Jansenismus, zumal der Hof demselben nicht geneigt war; hat er aber nicht Lehren vorgetragen, deren consequente Weiterbildung sich demselben nähern? Hat er nicht durch sein sehr schonendes Vorgehen diesem Verdachte Raum gegeben? Wir erinnern an seine Leugnung der päpstlichen Unfehlbarkeit; ist die Censur nicht unfehlbar, dann kann man auch den Jansenismus nicht als Häresie bezeichnen; ferner beachte man seine dem Augustinismus sich nähernde Ausdrucksweise im Briefe an den Bischof von Luçon (S. 27 vgl. 77 f.); endlich vergesse man nicht, dass manche Sätze Quesnels von Bossuet gerechtfertigt wurden, die später in den Bullen Unigenitus und Auctorem fidei verurtheilt wurden (S. 79 ff.). Wäre die Sache so klar, wie Ingold behauptet, so hätten die Streitigkeiten längst aufgehört, und die Jansenisten würden von dem aussichtslosen Versuche ablassen, Bossuet für sich anzurufen.

Wir wollen die Zweifel an der Rechtgläubigkeit der ‚molinistischen Gnadenlehre‘ (S. 102 und sonst häufig), sowie die Klagen über ‚laxe Moral‘ übergehen, denen Ingold wohl auch nur zum Theil beipflichten wird; wir erlauben uns aber, keinen Gegensatz zwischen Bossuet und den Jesuiten darin zu finden, dass ersterer ‚zu keiner Partei gehören, sondern es nur mit der Kirche und Jesus Christus halten wollte‘ (S. 114).

Übrigens verdient das Werk besonders wegen seiner ausgebreiteten Literatur große Beachtung.

2. Schmid will dem deutschen Volke, Laien und Ordensleuten, das wechselvolle und bewegte, an Gegensätzen so reiche Leben des Stifters der Trappisten näher bringen. Wir können seine Arbeit als recht gelungen bezeichnen. Besonders interessant sind für wissenschaftliche Kreise, außer der Reform des Cistercienserordens in Frankreich, die Capitel über das Verhältnis des großen Reformators zum Jansenismus und den gelehrten Streit Mabillons in Betreff der klösterlichen Studien. Im ersteren hätten wir,

gemäß dem Zwecke des Buches gerne einige Ausdrücke und Wendungen vermisst, deren Allgemeinheit nicht begründet ist. Oder was sollen solche und ähnliche Sätze ‚zur frommen Unterhaltung, Belehrung und Erbauung‘ beitragen?

Das musterhafte Leben de Rancés ‚erregte den Ärger sowohl der erschlafften Mönche als auch der Molinisten, welche ihre lockere Lebensweise und laxe Sittenlehre durch das Leben in la Trappe verurtheilt sahen‘ (S. 299). Schmid gibt ja selbst zu (S. 300), dass die Anklage auf Jansenismus ‚eines Scheines von Wahrheit‘ nicht entbehrte. Es kommt auch hier die Ansicht wieder zum Ausdruck, dass ‚man es mit keiner Partei, sondern nur mit Jesu Christo‘ halten wolle. Ist es billig, die Kämpfer für die Glaubenslehre der Kirche als Partei mit ihr in Gegensatz zu stellen? Ebenso unbegründet ist die allgemeine Anklage der Molinisten wegen laxer Moral. ‚Ich kann auch nicht zugeben, schreibt Rancé, dass man glaube, ich begünstige die Partei der Molinisten; denn ich gestehe Ihnen, die meisten, die zu ihnen halten, haben eine so verdorbene Moral, ihre Grundsätze sind soweit von der Heiligkeit des Evangeliums und der Lehre Christi entfernt usw.‘ (S. 302). Die Erklärung von Rancé über die quaestio facti ist entschiedener als die von Bossuet (S. 307). Schmid gesteht ein, dass der berühmte Trappist sich erst allmählich zu diesem correcten Standpunkt erhob (S. 307 f.).

Im Streit über die monastischen Studien musste der Abt von la Trappe unterliegen, und die Voraussage des gelehrten Mabillon hat sich erfüllt. ‚Es wird vielleicht ein Tag kommen, wo die Ihrigen das Bedürfnis derselben ebenso erkennen und fühlen werden, wie wir‘ (S. 337). ‚Bossuet, der intime Freund des Abtes suchte die widersprechenden Ansichten der beiden Ordensmänner bezüglich der klösterlichen Studien auszugleichen, indem er auf den vom Abt de Rancé nicht beachteten Unterschied zwischen den in Bußstrenge lebenden Mönchen und zwischen den von der Kirche zu andern Diensten bestimmten Ordensmännern aufmerksam machte‘ (S. 349). Er hätte auch den Unterschied zwischen Ordenspriestern und Laien hervorheben können.

Nicht minder belehrend ist der Streit zwischen dem strengen Trappisten und den Maurinern über die Erklärung der Regel des hl. Benedict (S. 350 ff.). Wieder erscheint Bossuet, der an der Arbeit de Rancés großen Antheil hatte, als Vermittler und Vertheidiger, musste aber mit ihm unterliegen.

Das Schlussurtheil über den begeisterten Reformator der Ordenszucht können wir mit den Worten von Bossuet schließen, die freilich aus Freundesherz kommen: ‚Ich kann von dem theuern

Verstorbenen nichts anderes sagen, als dass er in der Lehre, in der Frömmigkeit und der Abtödtung, in der Demuth, im Eifer und im Bußgeiste ein zweiter hl. Bernhard war, und dass die Nachwelt ihn unter die Wiederhersteller des klösterlichen Lebens rechnen wird' (S. 436). ‚Die Jansenisten allein machten eine Ausnahme. Sie suchten die allgemeine Trauer und das allgemeine Lob durch Misstöne zu trüben, indem sie das Gerücht verbreiteten, Rancé sei in Verzweiflung aus diesem Leben geschieden' (S. 437). Diese Verfolgung über das Grab beweist aber nur, dass der Verstorbene keiner der Ihrigen war, und kann ihn in den Augen der Nachwelt nur erhöhen.

Auch das Werk von Schmid ist der Aufmerksamkeit wert und kann von den beanständeten und anderen kleinern Mängeln in einer zweiten Auflage leicht befreit werden.

Jos. Brandenburger S. J.

Geschichte der Weltliteratur von Alexander Baumgartner S. J. 1. u. 2. Lieferung. Freiburg i. B., Herder, 1897. 160 S.

P. Baumgartner, dem die gebildeten deutschen Katholiken schon so manche wertvolle literarhistorische Darstellung danken, tritt mit den vorliegenden zwei Lieferungen eines auf 6 Bände berechneten Werkes an ein Unternehmen heran, das für die geistige Arbeitskraft eines Einzigen fast undurchführbar erscheinen möchte. Indessen wird jeder Einsichtige es freudig begrüßen, wenn ein bewährter Kenner und Kritiker auf dem weiten Gebiete der Literatur eine einheitliche, von erprobten Grundsätzen getragene Einführung in die gesammte Literatur der Menschheit uns darbieten will, sollten dabei auch die Erwartungen und Wünsche des Fachkundigen in einzelnen Partien nicht immer vollständig erfüllt werden. Der eng bemessene Raum steckt natürlich dem Verf. bestimmte Schranken, innerhalb deren er aber gerade seine Meisterschaft in der Auswahl und sachgemäßen Hervorkehrung des Wichtigsten bewähren kann. Wir müssen gestehen, dass die einzelnen Abschnitte über die heiligen Bücher des A. u. N. Test's, die wir begreiflicher Weise mit besonderem Interesse gelesen, uns in dieser Hinsicht mit hoher Befriedigung erfüllt haben. Namentlich die Darstellung der dichterischen und prophetischen Schriften des A. T. ist mit so warmer Begeisterung geschrieben, von so erhabener Auffassung getragen, mit so glücklich gewählten Proben durchwoben, dass der lebensvolle Eindruck von der unvergleichlichen Schönheit dieser Schriften im Geiste des gebildeten Lesers sich fort und fort erhalten wird. Im

Neuen Testament, dessen Charakterisierung im großen vortrefflich gelungen ist und im einzelnen mit den Einleitungsfragen wohl vertraut sich zeigt, hätte doch, sollen wir einen Wunsch äußern, eine etwas ausführlichere Beleuchtung der unnachahmlichen Predigt des Herrn durch Beispiele platzgreifen können. Manche, auch dem Gebildeten weniger bekannte Stücke hätten vielleicht noch ausgehoben werden können, um dieser einzigen, weil gottmenschlichen Lehrweisheit die gebürende Bewunderung zu gewinnen.

Allerdings werden solche und ähnliche Wünsche bei dem großen Gange des Verf. durch die Weltliteratur nur eine mäßige Berücksichtigung erwarten dürfen. Auch die eigentlich geschichtlichen Probleme, welche an manchen Erzeugnissen der Literatur haften, müssen kurz nach der bewährtesten Auffassung entschieden werden. Wir können es dem Verf. nicht verargen, dass er bei seiner weiten Umschau die kleinen und kleinlichen Arbeiten der heutigen Kritik in Betreff der biblischen Urkunden fast ganz außeracht gelassen hat. Im N. Test. hat sich ohnehin in neuester Zeit die rationalistische Kritik in drei Etappen, die am besten mit den Namen Holtzmann, Jülicher, Harnack bezeichnet werden können, nahezu auf die traditionelle Position zurückgezogen. Was an den kritischen Ergebnissen im A. Test., insbesondere bezüglich des Pentateuchs, immerhin Wahres sein mag, ist zu geringfügig, um eine besondere Hervorhebung zu verdienen. Übrigens unterläſst es der Verf. nicht, durch genaue Literaturnachweise dem Leser die nähere Erforschung mancher Specialfragen in den einzelnen Gebieten zu ermöglichen. Es ist lobend anzuerkennen, daſs diese Literaturangaben, namentlich auch bezüglich der zum Theil erst vor kurzem erschlossenen Schriftwerke ägyptischer, assyrischer und babylonischer Herkunft, durchwegs dem neuern und neuesten Stand der Forschung Rechnung tragen.

Vor allem wirkt der von B. eingenommene und unentwegt festgehaltene christlich-katholische Standpunkt in der Beurtheilung der Geisteserzeugnisse aller Völker wohlthuend. Man kann in dieser Hinsicht nur wünschen, daſs dem Werke in den Kreisen der Gebildeten recht zahlreiche Leser gewonnen werden. Es wird ein wirksames Gegengift sein gegen so manche schwindelhafte Anpreisung heidnischer (beispw. buddhistischer) Geistesproducte, vor allem aber gegen die heutzutage beliebte und mit Consequenz betriebene Nivellierung der gesammten religiösen Literatur, die der Bibel, der einzig zuverlässigen Religionsurkunde, jeden Vorrang streitig machen will. Seiner Auffassung von der Bedeutung der Bibel in ihrem Verhältnis zur Weltliteratur gibt der Verf. in dem ersten sehr beherzigenswerten Capitel ‚Bibel und Weltliteratur‘ klaren und ent-

schiedenen Ausdruck: ‚Die Bibel ist kein bloßes Menschenwerk, wie die Veden und Purânas der Inder, das Avesta und der Korân, sie ragt an geistigem Gehalt, sittlicher Fruchtbarkeit und innerer Würde hoch über alle Werke des bloßen Menschengeistes empor; sie ist recht eigentlich der Leuchtthurm und der Mittelpunkt, von dem aus wir die ganze übrige Literatur zu betrachten haben, wenn wir nicht in die Irre gehen wollen‘ (S. 5). Die gelegentlich eingestreuten literarkritischen Vergleiche zwischen der Bibel und den poetisch-religiösen Erzeugnissen der heidnischen Völker aus der Feder eines Mannes, der mit umfassender Kenntnis der in Betracht kommenden Schriftwerke einen fein ausgebildeten ästhetischen Sinn vereint, werden nicht verfehlen, im Geiste des christlichen Lesers die Hochschätzung für das Buch der Bücher zu wecken und zu erhalten. Einige derselben möchten wir in Kürze anmerken. Von den schönen Erzählungen des A. Tests, welche schon die Kindheit eines jeden Gebildeten mit ihrem goldenen Scheine verklärt haben, urtheilt B. (S. 13): ‚Wir brauchen gar nicht zu bedauern, dass das israelitische Volk zu keiner epischen Dichtung ähnlich jener der Griechen oder Römer gelangt ist: es hat uns in der schlichten Prosa seines Mosaischen Fünfbuches etwas viel Kostbareres hinterlassen, eine Prosa, die einen unerschöpflichen Born der Poesie in sich birgt‘. Die Psalmen werden vortrefflich in ihrem künstlerischen Werte gezeichnet (S. 21): ‚Was Babylonier und Ägypter ihren Göttern zu sagen wussten, sind frostige Huldigungen gegen diese innigen, begeisterungsvollen Ergüsse der Seele, diese stürmischen Ausbrüche der Freude, der Trauer, der Bewunderung, der Hoffnung, der Liebe, die eine dem ganzen Heidenthum durchaus fremde Gemüthswelt wiederspiegeln, oft männlich kraftvoll, dann wieder weiblich zart, oft kriegerisch ungestüm und dann einfältig, traulich wie das Lallen eines frommen Kindes‘. Von der im Capitel 8 u. 9 der Sprichwörter enthaltenen Schilderung der ewigen Weisheit bemerkt er (S. 34): ‚Weder bei Indern noch Persern oder Griechen wird man eine ähnliche Stelle finden, in welcher göttliche und menschliche Weisheit in ihrer Wechselbeziehung so klar und wahr geschildert ist, mit solcher speculativen Richtigkeit, solcher praktischen Kraft, solcher dichterischen Schönheit, so frei von Überschätzung des menschlichen Wissens, so frei von allem, was nach Wahnglauben, Götzendienst und Fabelei schmeckt‘.

Bei dem unermesslichen Umfange der Detailfragen, die der Verf. erst seiner Prüfung unterwerfen musste, ehe er zu der abgerundeten allgemeinen Darstellung schreiten konnte, wird es nicht wundernehmen, wenn hie und da ein Satz oder eine Charakterisierung nicht allseitige Anerkennung finden wird. So dürfte

vielleicht die Zweckbestimmung des Matthäusevangeliums schärfer und klarer zu fassen sein, als es S. 142 geschieht: ‚Der hl. Matthäus schrieb für seine Landsleute, die Juden von Palästina, welche irregeführt von ihren Schriftgelehrten und Pharisäern, bethört von Stolz und Sinnenlust, betrogen von einer falschen Messiasidee und Messiashoffnung, den Erlöser während seines sterblichen Lebens nicht erkannt‘. Man ist wohl darüber einig, dass das erste Evangelium seinem Charakter nach eine katechetische Schrift und zuallernächst an die Judenchristen Palästinas gerichtet ist. In den schön und correct gedruckten ersten Bogen des Werkes sind uns nur wenige Druckfehler zu Gesichte gekommen; doch der sinnstörende Fehler auf S. 11 Moses statt Noe soll bemerkt werden.

Wir wünschen, dass es dem Verf. gegönnt sein möge, das schöne Werk glücklich und recht bald zu vollenden, zum wahren und dauernden Nutzen aller gebildeten Kreise, zur Zierde der katholischen Wissenschaft. Sehr erfreulich ist die Ankündigung der Herder'schen Verlagshandlung: ‚Die zwei ersten Bände, welche die sämmtlichen Literaturen des Orients umfassen und für sich schon einigermaßen ein selbständiges Ganzes bilden, liegen im Manuscript druckfertig vor und werden noch im Laufe dieses Jahres erscheinen. Für die andern Bände sind bereits ausgedehnte Vorarbeiten vorhanden, so dass dieselben im Laufe der nächsten Jahre werden nachfolgen können‘.

J. B. Nisius S. J.

Institutiones theologiae dogmaticae. Tractatus de Deo uno et trino. Auctore Petro Einig, S. Theologiae et Philosophiae Doctore, ejusdem s. Theologiae in seminario Trevirensi Professore. Treveris ex officina ad S. Paulinum. 1897. VII + 209 p.

Dem Tractat de divina gratia, mit welchem der als gewandter Polemiker rühmlichst bekannte Trierer Dogmatikprofessor voriges Jahr die Herausgabe seiner Institutiones dogmaticae eröffnete, ist nunmehr ein 2. Band, nämlich de Deo uno et trino gefolgt. Jeder, der Interesse und Verständnis für die dogmatische Wissenschaft hat, wird das Erscheinen dieses Lehrbuches freudig begrüßen. Auch der vorliegende Band hat wiederum so hohe und seltene Vorzüge, dass das ganze Werk, in derselben Weise einmal vollendet, einen Ehrenplatz in der theologischen Literatur einnehmen wird. Der Verfasser hat Anlage und Bedeutung des von ihm in Angriff genommenen Lehrbuches am besten selbst ge-

zeichnet, indem er die sich gestellte Aufgabe folgendermaßen formulierte: Id autem in iis exarandis spectatum est maxime, ut rerum ubertas, in qua nulla alicujus momenti quaestio desideretur cum summa dicendi conjungatur brevitate; ut vetus non solum fidei veritas, sed magnam partem veterum etiam eam docentium proferantur verba, quin tamen quae vel pro illa veritate vel contra eam recentiores disseruerunt, ullo modo negligantur; ut doctrina tractanda et declaretur distincte et demonstretur solide; ut materiae dispositio sit perspicua, partium colligatio apta, sermo planus ac dilucidus. E. ist der sich gestellten Aufgabe auch in diesem Bande in hohem Maße gerecht geworden. Der umfangreiche Stoff de Deo uno et trino ist auf dem Raum von 209 Octavseiten mit relativer Vollständigkeit behandelt, indem keine einzige Frage von Bedeutung übergangen wurde. Die Klippe: brevis esse laboro, obscurus fio ist dabei vollständig vermieden. Vollständigkeit und Kürze erscheinen im Bunde mit großer Klarheit, Bestimmtheit, selbst Schönheit in Ausdruck und Anordnung vereint mit großer Gründlichkeit in der Entwicklung und Beweisführung der katholischen Lehre. Ein Werk in dieser Anlage kann offenbar nur ein Theologe schreiben, der den dogmatischen Stoff vollständig beherrscht und neben einer großen Meisterschaft in der Darstellung eine große Erfahrung im Lehramte besitzt. — Ein großer Vorzug des Werkes ist der, dass es, absehend von kühnen und gewagten Speculationen, die katholische Lehre rein und ungetrübt bietet. E. wandelt den königlichen Weg, den die Väter und die großen Vertreter der Scholastik, wie Thomas, Bonaventura, Suarez usw. dem katholischen Theologen vorgezeichnet haben und der auch in unserer Zeit mit so großem Erfolge von Kleutgen, Franzelin, Heinrich, Scheeben usw. betreten wurde. Wohin der Versuch führt, die als ‚tiefere‘ bezeichnete moderne auch deutsche Philosophie mit der Offenbarung zu vermählen, zeigt E. bezüglich des Geheimnisses der Trinität sehr gut an den Beispielen von Günther, Rosmini, Schell.

Die Beweisführung ex ratione theologica gibt der Verfasser meistens mit den Worten des hl. Thomas; aber auch Stellen aus andern Theologen, wie Bonaventura, Suarez, Lessius usw. werden vielfach wörtlich angeführt; der Traditionsbeweis wird zwar kurz geführt, aber regelmäßig sind die zutreffendsten und schönsten Stellen ausgewählt. Dasselbe gilt von der hl. Schrift; schwierige Stellen werden erörtert und klargestellt. Das ganze Werk nimmt sich in Folge dessen aus wie ein aus kostbaren Steinen zusammengefügtes, äußerst geschmackvolles Mosaikbild.

Dass gelegentlich eine besondere Rücksicht auf die neuere protestantische Theologie genommen wird, ist bei einem so gewandten und gelehrten Polemiker wohl selbstverständlich, verdient aber doch eigens hervorgehoben zu werden; hätte es der Umfang des Werkes erlaubt, wäre ein Mehreres hierin für viele wohl sehr erwünscht gewesen. Besonders gelungen für ein Schulbuch scheint mir die speculative Seite der Behandlung zu sein; minderwichtige, nebensächliche Fragen sind vermieden, dafür aber die wichtigen Grundfragen mit großer Präcision und Tiefe behandelt; es werden keine Schwierigkeiten erörtert, deren Lösung selbstverständlich ist, aber die mit großer Auswahl und sicherem Tact angeführten werden so gelöst, dass die erklärte Lehre in einem neuen Lichte erscheint und zugleich das Fundament zur Lösung der übrigen geboten ist. Gerade in den speculativen Ausführungen zeigt sich meines Erachtens Einig als solider, nüchterner, geschmackvoller Theologe.

Seine Ausführungen sind überdies nicht so beschaffen, dass ihnen nichts hinzugefügt werden könnte, sondern sie fordern im Gegentheil vielfach das ergänzende und erklärende Wort des Lehrers, was beispielsweise von den mit den Worten des hl. Thomas selbst gegebenen Gottesbeweisen gilt. Aber das ist offenbar, geschweige denn ein Mangel zu sein, vielmehr als ein Vorzug eines Schulbuches zu betrachten.

Nur einige wenige Ausführungen scheinen mir eine schärfere Fassung und vielleicht eine Vertiefung zuzulassen. Im Hinblick auf eine wohl bald erscheinende 2. Auflage sei es gestattet, hier einige diesbezügliche Bemerkungen anzufügen.

Zur Lösung der Schwierigkeit, wie mit der göttlichen Unveränderlichkeit die göttliche Freiheit zu vereinbaren sei, dürften besonders drei Erwägungen von Bedeutung sein: 1) dass die activa determinatio des freien Willens überhaupt als solche eine Veränderung nicht zu bedingen scheint, cf. De San, de Deo uno, 2) dass auch das Wollen als solches eine Veränderung nicht bedingt, sondern nur der Übergang vom Nichtwollen zum Wollen, und 3) dass das Formalobject des göttlichen Willens, welches sein Wollen specificiert, auf eminente Weise alle secundären Objecte in sich enthält. Eine treffliche Beleuchtung der Sache bietet auch der Vergleich, den Suarez zwischen dem göttlichen Willen und dem geschöpflichen Willen anstellt, cf. disp. met. disp. 30 s. 9.

Bei der Frage, wie die göttlichen Personen, wiewohl persönlich verschieden, dennoch gleich vollkommen sind, ist die Erwägung, dass die 2. und 3. Person als immanente Acte ihrer Principien zu betrachten sind, wohl nicht ausschlaggebend; von viel größerem Gewicht scheint es zu sein, dass der Unterschied zwischen den gött-

lichen Personen vollständig in Beziehungen aufgeht, die als solche eine von der absoluten Vollkommenheit Gottes auch nur formell verschiedene eigentliche Vollkommenheit nicht bedeuten, sondern bloß eine andere Art und Weise, dieselbe absolute Vollkommenheit zu besitzen. Diese selbe Erwägung bietet auch den letzten und eigentlichen Schlüssel zur Lösung jener Schwierigkeit, die dem Identitätsprincip gegen dasselbe Mysterium entnommen wird. Diese und andere hiehergehörige Fragen scheinen mir von Billot in seinem Tractat de Deo trino eine classische Behandlung erfahren zu haben.

Bezüglich der Frage, ob die inhabitatio Spiritus S. ein proprium oder appropriatum sei, scheint theilweise ein Wortstreit mit unterzulaufen. Sehr zutreffend sind diesbezüglich wohl die Erörterungen von Gutberlet in dem vom Verfasser redigierten Pastor bonus, Bd 5.

Unter den vielen ausgezeichneten Ausführungen des besprochenen Bandes können als besonders gelungen die über das Wissen Gottes und die Vorherbestimmung bezeichnet werden.

Die gesammte Fachpresse hat sich, soweit ich sehe, über die früher erschienenen dogmatischen Tractate Einigs (de gratia divina, de Eucharistia) sehr günstig ausgesprochen. Mit vollem Rechte. Dasselbe Lob verdient der vorliegende und werden wohl die noch folgenden Bände verdienen. Die katholische Dogmatik wird durch dieselben um ein sehr brauchbares, solides und geschmackvolles Lehrbuch bereichert sein. Für das Trierer Seminar bedeutet das Werk den glänzend geführten Nachweis, wenn er etwa irgendwo als nothwendig erachtet werden sollte, dass es jedenfalls in Bezug auf Dogmatik an ‚Inferiorität‘ durchaus nicht leidet.

Die Paulinusdruckerei hat dem Werke eine sehr ansprechende Ausstattung gegeben; es steht zu hoffen, dass das ganze Werk eher als in zwei Jahren vollendet sein wird.

Joseph Müller S. J.

Scopuli vitandi in pertractanda quaestione de conditione opificum. Auctore F. X. Godts C. SS. R. Editio III. Typis societatis s. Augustini. Desclée, de Brouwer et socii, 1896. XXVI u. 430 S.

Der Zweck des Verfassers war nicht, eine gelehrte Bearbeitung der Arbeiterfrage oder einzelner Theile derselben zu liefern; das Werk trägt vielmehr den Charakter einer geistlichen Ermunterungs- und Erbauungsschrift; sein Inhalt wird vom Verf. als monita

fraterna seu lectio spiritualis venerabili clero, praesertim juniori, humiliter oblata bezeichnet. Es bietet sich also jenen, die zur Hebung der religiösen und gesellschaftlichen Verhältnisse der Arbeiter mitwirken wollen, als Compass an, mit Hilfe dessen sie glücklich die sehr zahlreichen Klippen, die ihre Thätigkeit gefährden, umschiffen können. Er zählt nicht weniger als 32 solcher Klippen auf. So sind zB. die ersten vier: I. Non satis intelligere gravitatem ac causas quaestionis socialis et immane ejus periculum. II. Defectus unionis cum Deo et nimia praeoccupatio naturalis. III. Defectus studii et ignorantia quaestionum novarum indolisque socialismi ac ejusdem refutationis. IV. Considerare quaestionem de conditione opificum quasi omnino recentem ac si praeterita saecula nihil pro ea egissent. Einige Male aber erweitert und vertieft sich doch die Darstellung zu einer wissenschaftlichen Bearbeitung einzelner Fragen; so treffen wir unter n. III. eine etwas eingehendere Darlegung der socialistischen Systeme; n. IV. enthält eine Untersuchung über den dogmatischen Wert der Arbeiter-Encyklika Leos XIII., n. XV. über die Schulfrage, n. XXVI. über Personal- und Familienlohn usw. Die Besonnenheit und Umsicht, mit welcher der Verf. bei der Lösung der Arbeiterfrage vorgegangen wissen will, kennzeichnet sich durch die Angabe folgender Klippen: contemnere vel non satis curare ameliorationem conditionis materialis opificum, aber andererseits auch spernere divites ac dominos sowie adulari opifices. Ebenso ist eine Klippe divitibus ac dominis non sat praedicare obligationes suas, aber dann auch wieder operariis perpetuo praedicare jura sua civilia et de suis obligationibus christianis tacere. Seine Stellung gegenüber der namentlich in Belgien und Frankreich die Gemüther entzweienden Frage über die Theilnahme des Staates an der Lösung der Arbeiterfrage kennzeichnet die zehnte Klippe: Despicere salutarem interventum reipublicae. Es bedarf nicht der Erwähnung, dass der Verf. nicht alle Ansichten und Behauptungen eingehend erörtern konnte; diese finden sich oft nur hingestellt oder mit einem Citate eines andern katholischen Schriftstellers bewiesen. Dem Zwecke der Erbauung entsprechend schließt jeder einzelne Abschnitt mit einem kurzen Gebete.

Wenn nun auch die Verhältnisse der Arbeiter in Belgien und Frankreich sich nicht unerheblich von den deutschen unterscheiden, und der Verf. auf Belgien besonders Rücksicht nimmt, so kann doch auch den deutschen Priestern das Buch angelegentlich empfohlen werden. Es gibt wohl kein Gebiet der praktischen Seel-

sorge, das gegenwärtig mehr der Pflege bedarf, als der Arbeiterstand. Jene, welchen Gott diese Thätigkeit angewiesen hat, werden aus dem Buche heilige Begeisterung und Hingabe an ihren Beruf schöpfen, dabei eine Fülle von Anweisungen erhalten, um mit Umsicht und Klugheit ihren Arbeiten sich zu widmen.

In einer Frage von größerer Tragweite glauben wir dem Verf. widersprechen zu müssen. Er hält die Encyklika Leos XIII. für eine Entscheidung ex cathedra. Allerdings drückt er sich in der Inhaltsangabe des 6. Abschnittes zweifelnd aus: *videtur* locutio ex cathedra, quamvis minus solemnis. Im Texte sagt er schon zuversichtlicher: Salvo ergò meliori judicio, sit haec conclusio mea: Encyclica ‚Rerum novarum‘ est locutio ex cathedra sed minus sollemnis. Und als scopulus VI bezeichnet er: minuere auctoritatem doctrinalem Encyclicae ‚Rerum novarum‘ eo quod non omnibus videatur esse locutio ‚ex cathedra‘. Meines Erachtens hätte der Verf. in diesem Abschnitte, wollte er einmal auf den dogmatischen Wert der Encyklika eingehen, ihn auch umfassender untersuchen müssen. Seine Untersuchungen sind nach einer doppelten Richtung hin nicht befriedigend. Die Überzeugung, dass die Encyklika eine infallible Entscheidung enthalte, wird der Leser kaum gewinnen, auch der Verf. selbst wagt ja nicht, seine Ansicht als eigene feste Überzeugung auszugeben. Die Beweise für seine Ansicht befriedigen nicht, und dann hätte er sagen müssen, welche Auctorität den Lehren der Encyklika sicher zukomme. Zwischen einer locutio ex cathedra und der Äußerung einer Privatmeinung des Papstes, zwischen einer unfehlbaren Lehre und einer persönlichen Überzeugung, welcher ein Träger des unfehlbaren Lehramtes Ausdruck verleiht, gibt es mannigfache Stufen. Dass der Papst in der Encyklika lediglich seine Privatansichten dem katholischen Erdkreise habe kundgeben wollen, wird niemand behaupten. Welchen Grad von Unterwerfung ist man nun den Lehren des Papstes schuldig, wenn sich nicht mit Gewissheit sagen läſst, dass er unfehlbare Glaubensentscheidungen habe geben wollen? Doch bleiben wir bei der ersten Frage einen Augenblick stehen. Gewiss behandelt Leo XIII. in seiner Arbeiter-Encyklika Fragen, über welche er dogmatische Entscheidungen geben kann; zumeist sind es Fragen der Ethik und des Naturrechtes. Er tritt auch auf als Lehrer der gesammten Kirche und appelliert an die Bischöfe, Priester und Gläubigen, dass sie auf seine Worte hören und sie befolgen. Man muss dem Verf. auch sicher zugeben, dass der Papst bei den Entscheidungen ex cathedra sich einer ganz bestimmten Form nicht nothwendig zu bedienen habe; er kann es in einer Bulle,

einem Breve oder in einem anderen Schreiben, also auch einer Encyklika thun, er kann es auch bloß mündlich thun. Erforderlich ist aber immer, dass er seinen verpflichtenden Willen kundgebe; ja nicht nur das, er muss auch zur definitiven Annahme verpflichten wollen und diesem Willen Ausdruck verleihen. Thut er dieses in unzweideutiger Weise, dann liegt eine unzweideutige Entscheidung ex cathedra vor; sind aber solche Ausdrücke gewählt, die entweder den Charakter des Befehles nicht klar erkennen lassen oder wenigstens nicht klar sagen, dass der Befehl die definitive Annahme des Ausspruches zum Inhalte hat, dann kann man allerdings nicht von einer unzweideutigen, wohl aber von einer mehr oder weniger probablen Entscheidung ex cathedra sprechen. Um aber von einer auch nur probablen Entscheidung ex cathedra sprechen zu können, genügt es nicht, dass der Papst mit seinen belehrenden Worten sich an die ganze Kirche wendet, auch das noch nicht, wenn er zu erkennen gibt, er verlange, dass man auf seine Worte höre. Man muss also dem Verf. gewiss beistimmen, wenn er S. 60 schreibt: Non opus est, ut paterfamilias semper minetur filiis suis ejectionem e Paterna domo; potest etiam suaviter aliquid praecipere aut indicare absque minis, et tamen servatis conditionibus supradictis erit simpliciter infallibilis Petri successor. Damit ein Befehl vorliegt, braucht nicht immer eine Strafe zugleich festgesetzt zu sein; es ist auch nicht einmal erforderlich, dass die Worte volumus, jubemus, praecipimus u. ähnl. verwendet sind; es gibt auch noch andere Anzeichen eines Befehles. Aber von dem folgenden Satze: Unde, ut sit infallibilis, non requiritur, ut in rebus fidei et morum pronuntiet aliquid esse de fide divina credendum, sed sufficit ut in hisce rebus vel circa eas aliquid pronuntiet; quod potest etiam facere in forma negativa, wird man das zweite (mit sed sufficit beginnende) Glied als unrichtig abweisen müssen. Eine definitio ex cathedra ist ein Gesetz und zwar ein auch bezüglich des Grades der Verpflichtung ganz bestimmt geartetes Gesetz. Damit also von einer definitio ex cathedra gesprochen werden kann, müssen mehr oder weniger bestimmte Anzeichen vorhanden sein, dass eben dieses bezüglich des Grades der Verpflichtung bestimmte Gesetz vorliege; es genügt also nicht, dass der Papst in rebus fidei vel morum vel circa eas aliquid pronuntiet. Von einer Verpflichtung zur definitiven Annahme der in der Encyklika enthaltenen Lehren haben wir in derselben nichts gefunden; ja selbst der Wille, durch die Encyklika eine Verpflichtung zur Annahme der Lehren überhaupt aufzuerlegen, findet sich

nicht einmal klar ausgesprochen. Für die weitere Untersuchung, welchen dogmatischen Wert die in der Arbeiter-Encyklika enthaltenen Lehren beanspruchen, liegt keine Veranlassung vor und ist auch hier nicht der Platz.

Noch eine andere Behauptung des Verf., die auf den ersten Blick einiges Befremden erregen könnte, sei hier erwähnt. Er sagt: conditio sine qua non repressionis (socialismi) est restauratio dominii temporalis s. Sedis, ein Gedanke, den er auch zum Gegenstande einer besonderen Schrift gemacht hat. Er versteht unter der repressio offenbar die völlige Unterdrückung des Socialismus und wird dann mit seiner Behauptung wohl recht behalten. Der Socialismus mit seiner Ascendenz, dem Liberalismus, wird endgiltig mit seinen Lehren und Bestrebungen nur unter dem Aufgebot aller Mittel, die der Kirche zur Verfügung stehen, zu überwinden sein. Die jetzige Lage des hl. Stuhles gestattet aber die Anwendung sehr vieler Mittel nicht. Der Verf. will offenbar nicht sagen, es könnten in den einzelnen Ländern nicht vernichtende Schläge gegen den Socialismus ausgeführt werden, und noch weniger will er denjenigen, welche der Bekämpfung des Socialismus ihre Kraft und ihr Leben widmen, den Muth benehmen oder auch nur herabdrücken.

J. Biederlack S. J.

Commentarius in S. Pauli epistolam ad Romanos (Commentariorum in Nov. Test. pars II in libros didacticos tom. I) auctore Rudolpho Cornely S. J. Parisiis, P. Lethielleux, 1896 p. 806.

Mit dem vorliegenden stattlichen Bande aus der Feder des um die biblischen Studien hoch verdienten P. Cornely ist dem Cursus Scripturae sacrae ein Commentar eingereiht, der in Bezug auf Ausdehnung, Reichhaltigkeit und Gründlichkeit der fundamentalen Bedeutsamkeit des Römerbriefes, dieser reifsten Frucht paulinischen Geistes, vollkommen Rechnung trägt. Da über den Charakter und die unbestreitbaren Vorzüge der Schrifterklärung, wie sie in dem großen, neuestens durch ein päpstliches Breve (14. Oct. 1896) ausgezeichneten Sammelwerke zur Geltung kommt, wiederholt in ds. Ztsch. die vollste Anerkennung ausgesprochen wurde, so begnügen wir uns damit, unsern Lesern den wertvollen Zuwachs, den die lange Reihe der Commentare durch die vorliegende Arbeit Cs erhalten hat, anzuzeigen. Gerade in dem von so vielen schwierigen Problemen durchwobenen Römerbriefe zeigt sich unseres Erachtens die charakteristische Eigenthümlichkeit der

C'schen Erklärung, die Klarheit und Bestimmtheit in Darlegung und Lösung der exegetischen Fragen, in ihrem schönsten Lichte. Auch der an das schwere Rüstzeug der modernen Exegese weniger gewöhnte Leser, auch der Priester in der Seelsorge wird ohne allzugroße Mühe der durchsichtigen, von scharf begrenzten Aufstellungen getragenen, in zwangloser Ausführlichkeit einherschreitenden Auslegung folgen können. Zudem hat der Verf., wie schon ein Blick auf die umfassende Verwertung der ausgedehnten Literatur bekundet, dem Römerbrief eine besondere Vorliebe, den besten Theil seiner geistigen Kraft zugewendet. Der gegenwärtige Commentar kann unstreitig als der hervorragendste nicht nur der Cornely'schen Commentare, sondern vielleicht der ganzen Sammlung bezeichnet werden. In den biblisch-theologischen Fragen, welche sich beispielsweise an die letzte Hälfte des 3. Capitels und an die ersten 20 Verse des 9. Capitels anlehnen, gelangt der Verf. zu abschließenden Resultaten, welche gewiss von Seite der katholischen Exegeten die ernsteste Beachtung finden werden. Wir bedauern hier gänzlich darauf verzichten zu müssen, einzelne Punkte der lichtvollen Erklärung hervorzuheben, oder auch nur den Versuch zu machen, die eine oder andere exegetische Aufstellung zu vertiefen und weiter zu fördern, wozu die von C. gegebene Ebnung mancher verwirrter Controverse allerdings einladen würde. Möge es dem geehrten Verf. gegönnt sein, mit ungebrochener Kraft die noch ausstehenden Erklärungen zu den übrigen paulinischen Briefen glücklich zu vollenden. Wir werden dann eine einheitliche, mit reifem theologischen Urtheil durchgeführte, den modernen Anforderungen durchwegs entsprechende Auslegung der paulinischen Briefe besitzen, welche unter den neueren biblischen Arbeiten der katholischen Literatur eine dauernde Ehrenstellung beanspruchen darf.

Es ist ein eigenthümliches Zusammentreffen, dass fast gleichzeitig mit dem Werke Cs ein anderer sehr ausführlicher und in seiner Art ausgezeichneter Commentar durch das vor kurzem begründete englisch-amerikanische Unternehmen ,The International Critical Commentary' uns geboten wird: A critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Romans by *Sanday* and *Headlam* (Edinburgh T. T. Clark 1896 2. ed. p. CXII. 450). Während Cornely unter Verweisung auf seine ausführliche ,Einleitung' die historisch-kritischen Präliminarfragen kurz zusammenfasst, beschäftigt sich der englische Commentar begreiflicher Weise in sehr ausgedehntem Maße mit allen Einzelnheiten der Entstehung, des Zweckes, des Charakters, des Gedankenganges, der Integrität des Römerbriefes. Es kann nun Cor-

nely gewiss nur zur Genugthuung gereichen, dass die englischen Exegeten, die ausgesprochenermaßen eine von jeder dogmatischen Voreingenommenheit freie, rein objective ‚historische' Auffassung anstreben, fast in allen wichtigen Einleitungsfragen zu denselben Resultaten gelangen, wie er selbst. Dies umso mehr als rückhaltlos anerkannt werden muss, dass sie das ganze moderne Arbeitserträgnis hinsichtlich des Römerbriefes beherrschen und gewissenhaft verwerten. Wiewohl sie die eigentliche erste Gründung der römischen Kirche durch den Apostel Petrus nicht annehmen möchten, so sind sie doch weit entfernt, den neueren hyperkritischen Anschauungen, wie sie letzthin Lipsius bezüglich des Aufenthaltes Petri in Rom vertreten hat, beizupflichten. S. XXXI wenden sie sich nachdrücklich gegen das kritische Verfahren des letztern und gelangen zu dem Schlusse: ‚Die Ankunft des hl. Petrus in Rom und sein Tod dortselbst zu irgend einem unsichern Zeitpunkt, scheint uns wenn nicht allem Zweifel entzogen, doch so wohl festgestellt zu sein, als viele der wichtigsten Thatsachen der Geschichte'. Die Frage nach der Zusammensetzung der römischen Kirche wird ungefähr nach demselben Beweisgange, den C. angewendet, der von diesem bevorzugten Lösung zugeführt: ‚Die Kirche, an welche er (der Apostel) schreibt, ist heidenchristlich in ihrer Allgemeinheit; zu gleicher Zeit aber enthält sie soviele geborne Juden, dass er leicht und frei von dem einen zu dem andern Theile der Gemeinde übergehen kann' (S. XXXIV).

Auch in rein exegetischen und theologischen Fragen entfernen sich die englischen Ausleger lange nicht so weit von den traditionellen Spuren der katholischen Exegese, wie manche deutsche rationalistische Erklärer, die zwar viel anspruchsvoller, aber mit weit geringerer wissenschaftlicher Ausrüstung auftreten. Wir verzeichnen hier nur kurz und beispielsweise das Resultat, zu welchem die Engländer in einem längern Excurs über die Interpunction in Röm. 9, 5 gelangen: ‚Ein vollkommen zwingendes Argument hat sich uns nicht geboten; allein das Resultat unserer Untersuchung über die grammatische Construction und den Gedankengang neigt uns zu der Annahme, dass die Worte naturgemäß auf Christus sich beziehen, wenn nicht θεός so bestimmt ein Eigennahme ist, dass es einen Widerspruch in sich schließen würde. Wir haben gesehen, dass dies nicht der Fall ist. Wenn auch der hl. Paulus sonst das Wort von Christus nicht gebraucht, es wurde doch gewiss in einer nicht viel späteren Periode gebraucht. Die Phraseologie des hl. Paulus ist niemals unveränderlich; einen dogmatischen Grund gegen den fraglichen Gebrauch des Wortes hatte er nicht. ‚Unter diesen Umständen machen wir uns mit einer gewissen geringen, aber auch nur geringen Zurückhaltung

die erste Annahme zu eigen und übersetzen: Von denen ist Christus dem Fleische nach, der da ist über alles, Gott gepriesen in Ewigkeit. Amen'. Überhaupt ist eine Vergleichung des englischen Commentars mit demjenigen C.s sehr lehrreich. Die beiden ergänzen sich in vielen Ergebnissen und bieten nicht wenige Anhaltspunkte, die, wenn passend verwertet, zu einer immer befriedigendern Aufklärung mancher Schwierigkeiten führen können. Namentlich aber gewinnt der katholische Exeget die wohlthuende Überzeugung, dass eine ruhige, vom Banne vorgefasster theologischer Anschauungen einigermaßen befreite Auslegung schließlich zu den altbewährten Resultaten der katholischen traditionellen Erklärung zurückkehren muss.

J. B. Nisius S. J.

Analekten.

Dionysius der Karthäuser (1402—1471). Es ist ein erfreuliches Zeichen, daſs die Theologie der Gegenwart sich wieder an die Folianten der groſsen Männer des Mittelalters erinnert. In ernsteren Kreisen ist ja der thörichte Wahn und die Furcht vor dem ‚dunkeln Zeitalter‘ geschwunden und wird durch die geschichtliche Forschung noch mehr schwinden.

Ein edler Wetteifer der groſsen Orden macht uns die Meisterwerke der Alten in neuen, manchmal vielleicht nicht genug kritischen, Ausgaben wieder zugänglich. Die Karthäuser sind den Dominicanern und Franciscanern gefolgt und wollen den im 15. und 16. Jahrhundert hochgefeierten Dionysius von Ryckel (van Leeuven oder de Leeuwis), eine der schönsten Zierden des sittenstrengen Ordens, unstreitig den fruchtbarsten Schriftsteller der lateinischen Kirche, neu herausgeben[1]). Damit erweisen sie aber auch der Wissenschaft einen groſsen Dienst, da die früheren Ausgaben technisch viel zu wünschen übrig lassen und überdies schwer zu haben sind[2]).

---

[1]) Zwei Protestanten haben sich schon früher eingehend mit D. beschäftigt: Moll, Professor in Amsterdam, in seinen Werken ‚Johannes Brugman‘ 2 Bde, Amsterdam 1854 und ‚Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming‘, Arnhem 1864—69; dann Zöckler in Studien und Kritiken 1881.

[2]) So kosten zB. die drei Bände der Opera minora 600 Frcs.

Gleichsam als Begleitschreiben zu dem vorliegenden ersten Bande der Gesammtausgabe[1]) hat Dom. A. Mougel[2]) eine literarhistorische Monographie über den berühmten Karthäuser veröffentlicht.

Dom Mougel, mit staunenswerten Sprachkenntnissen und reichem historischen Wissen ausgerüstet, entwirft uns ein anziehendes Bild des berühmten Karthäusers, seiner Werke und Manuscripte. Dies Leben rechtfertigt glänzend die Worte Eugen IV., die als Motto voranstehen: Laetetur mater Ecclesia, quae talem habet filium. Dasselbe bestätigt Leo XIII.[3]) in seinem Breve an den Obern der Karthäuser.

Die Monographie behandelt die Geburt und Studien[4]) des D., sein religiöses Leben, seine literarische Thätigkeit, sein öffentliches Leben, seinen Aufenthalt in s'Gravenhage, seinen Tod und Cultus. Dann bespricht M. die ersten Herausgeber und die jetzige Ausgabe. Als kostbaren Anhang gibt er uns die ziemlich ausführliche Bibliographie und endlich einen Überblick über die in alle Welt zerstreuten und zum großen Theil verlorenen Manuscripte, deren Bekanntgebung er sehnlichst wünscht.

Sein literarisches Gesammturtheil formuliert M. mit folgenden Worten: ‚Dionysius[5]) ist in Wahrheit der letzte große Schriftsteller des

---

[1]) Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani opera omnia in unum corpus digesta ad fidem editionum coloniensium cura et labore monachorum sacri ordinis cartusiensis *favente Pont. Max. Leone XIII.* Tom. I. In Genesim et Exodum (I—XIX). Monstrolii, typis cartusiae s. Mariae de pratis 1896. XCIV, 684 p. gr. 4. Außer dem vorgedruckten Breve vom 1. April 1896 enthält die Vorrede noch ein Gedicht des hl. Vaters zum Lobe des Dionysius ‚Ad Florum'.

[2]) D. A. Mougel, Denys le Chartreux (1402—1471). Sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages. Montreuil-sur-mer, (Pas-de-Calais, France), imprim. de la Chartreuse, 1896. 90 p. in 8.

[3]) Quo semper in pretio Dionysii Carthusiani scripta sint habita, perpetuae testantur laudes, quibus ea sapientes quique et sanctimonia insignes viri cumularunt. In iis enim elucet simul mira christianae asceseos peritia, simul singulare studium illustrandae tuendaeque fidei. Ad cetera autem religiosi auctoris merita illud etiam accedit, quod cum scholasticam philosophiam calleret optime, inde hauserit sapienter quo et catholica dogmata confirmaret et pietatem impensius foveret. Jure igitur id erat doctorum hominum desiderium, ut quae multa ac varia Dionysius ediderat, ea ad faciliorem usum unica editione publicarentur.

[4]) Gegen Moll und Dinbani bezeichnet M. Deventer als die Studienanstalt, wo Dionysius auch die Bekanntschaft des später berühmten Cusanus gemacht hätte. M. S. 11 Anm.

[5]) Die meisten Biographen geben als Taufnamen Heinrich an; M. glaubt aber mit dem Herausgeber der ‚Matrikel der Universität Köln', Dr. Kreussen, daß schon der Taufname Dionysius gewesen sei.



Mittelalters; er vollendet und fasst die eigentliche Scholastik zusammen[1]) und scheint sich vorgenommen zu haben, sie von der Verachtung seiner Zeitgenossen zu retten, indem er sie auf richtigere Bahnen zurückführte und weiteren Kreisen zugänglich machte' (S. 28). Die Verachtung der Zeitgenossen war leider nicht unbegründet: ausgeartete Dialektik und Spitzfindigkeiten, Neuerungssucht und ungenießbare Darstellung waren einige der Ursachen. Dionysius unternahm eine heilsame Reaction gegen diese Missstände. Seine Sprache ist einfach und verständlich; er folgt hierin den alten Scholastikern, besonders Wilhelm von Paris, wie in der Mystik dem Pseudo-Areopagiten. Ferner ,nehme ich mir vor, die ungehörigen Subtilitäten zu vermeiden' (S. 29). Zu diesen scheint er auch die Frage de ente et essentia zu rechnen, die er kurz abfertigt: ,Als ich in meiner Jugend (in Köln) im Studium des hl. Thomas unterrichtet wurde, urtheilte ich, dass zwischen Sein und Wesenheit ein realer Unterschied obwalte, worüber ich auch eine Abhandlung geschrieben habe; könnte ich sie nur wieder haben, so würde ich sie ändern; denn bei genauerer Prüfung halte ich es jetzt für wahrer und annehmbarer, dass sie sich nicht reell unterscheiden' (S. 15).

Merkwürdig ist, dass D. trotz seiner großen Anhänglichkeit an den hl. Stuhl der Gerson'schen Concilstheorie, freilich in gemäßigter Form huldigte (S. 33). Entschuldigungsgründe bringt M. mehrere bei. Die unbefleckte Empfängnis vertheidigte er lebhaft (S. 36 A.). Cassians XIII. Collation arbeitete er nach katholischer Lehre um (S. 23 A.). Viele seiner das öffentliche Wohl betreffenden Gelegenheitsschriften verdanken ihren Ursprung den zahlreichen Visionen des frommen Mönches.

Die Arbeitskraft und Productivität des allseitigen Mannes ist erstaunlich, und man begreift nicht, wie er bei den vielen Gebeten auch trotz seiner Begabung, seiner eisernen Constitution[2]), seines dreistündigen Schlafes und seiner echt niederländischen Ausdauer eine solche Reihe bedeutender Werke eigenhändig, auch mehrmals, schreiben und ,rubricieren' konnte. Exegese der ganzen hl. Schrift, philosophische Werke, dogmatische (das bedeutendste der Commentar zu den Sentenzen), canonistische, polemische, liturgische, ascetische, sociologische, monastische usw. sind die Frucht seiner Arbeit und seiner enormen Belesenheit. Man sieht daraus, wie man schon vor der Buchdruckerei sich zahlreiche Bücher zu verschaffen wusste[3]). Dass aber die Werke des D. nicht bloß quantitativ, sondern auch qualitativ bedeutend sind, zeigen die 17, 20, ja

---

[1]) Vgl. Scheeben in Kirchenlexikon², der seine Lehre über die lässliche Sünde bemängelt.

[2]) Ego ferreum habeo caput et aeneum stomachum. Vita p. XXVI.

[3]) Viele scheint D. von Cusa ausgeliehen zu haben (S. 21).

30 Auflagen in relativ kurzer Zeit, die zahlreichen Übersetzungen und die großen Lobsprüche, mit denen das 16. und die folgenden Jahrhunderte ihn überhäuften. Er hat es wahrlich nicht verdient, so in den Hintergrund gedrängt zu werden. Daran hat freilich die technisch mangelhafte Drucklegung viel Schuld.

Auch in der Geschichte des 15. Jahrhunderts beansprucht D. einen Platz[1]). Von der Stille seiner Zelle aus sah er die kommenden Ereignisse voraus und mahnte Papst und Bischöfe, Kaiser und Fürsten in eindringlichen Sendschreiben. Cusa, sein vertrauter Freund, benützte ihn auf seinen Legationsreisen[2]) in Deutschland mit Erfolg zur Reform der Klöster, die dann auch die Stürme der Reformation aushielten.

Der erste Band der Gesammtwerke ist in jeder Hinsicht eine Musterleistung der Karthäuserdruckerei. Es ist kein bloßer Nachdruck, sondern er beruht auf kritischen Quellenstudien. Er enthält zuerst das Breve Leos XIII., dann eine über die Ausgabe orientierende Vorrede (V—XXI), das Leben des D. von Loer, auch in Acta SS. (XXIII—XLVIII), ein detailliertes Verzeichnis seiner Werke (XLIX—LXVIII), Briefe von Houghton und Loer, die Auffindung der Reliquien des Ehrwürdigen, endlich in schönem, doppelspaltigem, mit Randbuchstaben versehenen Druck den Commentar zur Genesis und zum Exodus (I—XIX)[3]).

Die Herausgeber sind in jeder Hinsicht ihrer Aufgabe gewachsen und beweisen von neuem, dass hinter den stillen Klostermauern sich mehr gründliche Wissenschaft verbirgt, als mancher anzunehmen geneigt ist.

Die ganze Ausgabe ist auf c. 48 starke Quartbände berechnet: 15 Bände für den Commentar über die hl. Schrift, 26 Bände für die übrigen theologischen Arbeiten, 4 Bde Reden. Drei Supplementbände bringen die dubia, inedita, die Anmerkungen und Dissertationen der Herausgeber[4]), endlich die Generalregister. Damit wäre dann der Wunsch des sel. Scheeben nach einer completen Ausgabe erfüllt.

---

[1]) Vgl. Mougel S. 45. Pastor, Gesch. der Päpste I² 376 f.; dessen Wunsch nach einer Monographie ist wenigstens theilweise durch M. erfüllt. — In Bezug auf das Auftreten Ds gegen den Bischof von Lüttich weicht M. von Pastor ab (S. 59 A. 1. S. 60).

[2]) M. (S. 57 A.) behauptet gegen Uebinger, Histor. Jahrbuch d. Görr.-Ges. 1887, dass D. nicht bloß 4—5 Monate, sondern ungefähr 14 Monate Cusa begleitete. Ebenso widerspricht er ihm über die Zeit ihres ersten brieflichen Verkehres (S 61 A. 1. 62 A.).

[3]) Der Bibeltext ist nicht die Vulgata, sondern eine Version, die der Bibel des Lyranus und des Cardin. Hugo nahe steht. M. S. 29.

[4]) Ein größeres Leben des D. wäre ebenfalls wünschenswert; Loer genügt doch heute nicht mehr.

Der Preis ist für Subscribenten 8 Franken per Band (im Buchhandel 15), was bei der prächtigen Ausstattung billig zu nennen ist.

Wir werden nach Erscheinen mehrerer Bände auf das großartige Unternehmen zurückkommen und wünschen ihm die verdiente Anerkennung weiter Kreise.

Jos. Brandenburger S. J.

Zwei Weisheitslieder.

1.

Ecclesiasticus c. 24.

Nach dem griechischen Texte.

Chorgesang. Schema: 7, 7—8—6, 6.

(Vorspruch des Chorführers.)

1 Die Weisheit lobt sich selber
Und rühmt sich inmitten ihres Volkes;
2 In der Versammlung des Höchsten öffnet sie den Mund
Und rühmt sich vor seinem Heere:

1. Strophe.

I 3 Ich gieng hervor aus dem Munde des Höchsten
Und bedeckte die Erde wie Nebelgewölk,
4 Ich hatte meine Wohnung in der Höhe,
Und mein Thron stand in Wolkendunkel.
5 Ich allein umkreiste die Himmelswölbung
Und wandelte durch die Tiefen des Oceans;
6 Die Wogen des Meeres und die ganze Erde
Und alle Völker und Nationen fielen mir zu als Besitz.

7 Bei diesen allen suchte ich eine Ruhestätte,
(suchte) wo ich weilen könnte;
8 Da gab mir der Schöpfer des Weltalls Weisung,
Der mich geschaffen, machte fest mein Zelt,
Und er gebot: Bei Jakob soll deine Wohnung sein
Und bei Israel dein Erbtheil.

1. Gegenstrophe.

II 9 Vor aller Zeit, am Anfang schuf er mich,
Und in alle Ewigkeit werde ich nicht aufhören.
10 Im heiligen Zelte amtete ich als Dienerin,
Und darnach fand ich in Sion einen festen Sitz,
11 In der hl. Stadt ließ er darnach mich weilen,
Und Jerusalem ward mein Gebiet,
12 Und ich schlug feste Wurzeln unter einem glorreichen Volke
In dem Antheil des Herrn, seinem Erbtheil.

13 Und ich wuchs auf hoch wie die Cedern des Libanon,
Wie die Cypressen auf dem Berge Hermon.
14 Ich wuchs hoch auf wie die Palmen zu Engaddi,
Wie die (Rosen)pflanzungen zu Jericho
Gleich schönen Ölbäumen in der Ebene (Saron)
Gleich Platanen wuchs ich hoch empor.

Wechselstrophe.

I 15 Ich verbreite Duft wie Zimmt und wohlriechender Balsam,
Lieblichen Wohlgeruch wie von kostbarer Myrrhe,
Wie Galbanum und Onyx und Stacte
Und wie des Weihrauchs Duft im hl. Zelte.
II 16 Ich strecke gleich der Terebinthe weit meine Zweige aus,
Und meine Zweige sind herrliche liebliche Zweige.
17 Ich bin wie ein lieblich sprossender Weinstock,
Und meine Blüten bringen herrliche reiche Frucht.

I 19 Kommt zu mir, die ihr mein begehret,
Und sättiget euch von meinen Früchten!
20 Denn meiner gedenken ist süßer als Honig,
Mich besitzen süßer als Honigseim.
II 21 Wer von mir genießt, wird immer noch mehr hungern,
Wer von mir trinkt, wird immer dürsten.
22 Wer auf mich hört, kann nicht zu Schanden werden,
Wer mit mir arbeitet, geht nie fehl.

2. Strophe.

I 23 Dieses alles ist das Bundesbuch des Höchsten,
Das Gesetz, das Moses gegeben,
Das Erbtheil der Gemeinden Jakobs.
25 Überströmend von Weisheit gleich dem Phison,
Gleich dem Tigris in den Tagen des Frühlings,
26 Überfließend von Einsicht gleich dem Euphrat,
Gleich dem Jordan zur Zeit der Ernte,
27 Ausgießend Lehre gleich dem Nil,
Gleich dem Gichon in den Tagen der Weinlese.
28 Der erste erschöpft das Verständnis nicht
Und der letzte kommt nicht zum Ende des Forschens.
[29 Seine Gedanken sind unerschöpflicher als das Meer
Und sein Rath tiefer als der große Ocean].

2. Gegenstrophe.

II 30 Ich aber — gleich dem Canal aus dem Flusse,
Gleich der Wasserleitung im Garten gehe ich aus,
31 Ich spreche: Ich will meinen Garten tränken,
Will berieseln meine Beete:
Und siehe, mein Canal wird zum Strome
Und mein Strom zum Meere;

32 Wieder und wieder lasse ich Lehre leuchten wie Morgenroth,
Mache sie kund in weite Fernen.
33 Wieder und wieder ergieße ich Unterricht (wie prophetische Lehre)
Und hinterlasse ihn künftigen Geschlechtern.
[34 Seht, nicht für mich allein arbeite ich,
Sondern für alle, welche sie suchen.]

Anmerkungen.

1. Strophe. Ursprung der Weisheit aus Gott, die ganze Welt ihr Gebiet, Israel ihr Lieblingssitz kraft göttlicher Anweisung.

V. 4. *ἐν στύλῳ νεφέλης* = באב הענן Exod. 19, 9 in Wolkendunkel.

V. 6. *ἐν παντὶ λαῷ .. ἐκτησάμην.* Die griechische Construction ist zu erklären aus dem engen Anschluſs an das hebräische Original, das wohl las ובכל עם וגוי נהלתי. Vgl. Ps. 82, 8 תנחל בכל הגוים, LXX: *κληρονομήσεις ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν.*

1. Gegenstrophe. Vorzeitiger Ursprung und ewige Dauer der Weisheit; ihr Walten im heiligen Zelte; ihre lebensfrische Entwicklung.

Die Gegenstrophe hebt ebendaselbst an, wo die Strophe, geht dann aber gleich auf den Gedanken über, mit dem die Strophe abschloſs, die Vorliebe der Weisheit für Israel, in dessen Gebiet sie Wurzel schlägt. — Die drei folgenden Verse, deren engere Zusammengehörigkeit das dreimal wiederholte *ἀνυψώθην* deutlich hervorhebt, schildern im Anschluſs an das ‚Wurzeltreiben' das fernere Wachsthum der Weisheit.

Für den Sprachgebrauch vergleiche man Dan. 4, 19 (LXX) *τὸ δὲ ἀνυψωθῆναι τὸ δένδρον ἐκεῖνο.*

V. 14. *ἐν πεδίῳ* = בְּשָׁרוֹן. Vgl. Cantic. 2, 1.

Die Wechselstrophe beschreibt in der ersten Hälfte die lieblichen Früchte der Weisheit und fordert in der 2. Hälfte auf zur genuſsvollen Theilnahme an diesen Früchten.

Für den Leser, der die zum Vergleich benützten Realien zum größten Theil nur dem Namen nach kennt, verweise ich auf Scheggs biblische Archäologie. — Welches Gewächs aus der Umgebung Jerichos der Verfasser meint, ist vorläufig nicht zu entscheiden.

Die 2. Strophe und Gegenstrophe tragen ein gemeinsames Colorit, das sie von den vorausgehenden Strophen scharf unterscheidet; nachdem der Dichter gewissermaßen das ganze Pflanzenreich zu Vergleichen herangezogen, entnimmt hier seine Phantasie der großartigen Erscheinung von Strömen wie des Nil, Euphrat ꝛc. die Mittel, die Darstellung zu beleben.

Dem Gedanken nach sollen diese 2 Strophen die vorausgehende Rede deuten und determinieren. Die Weisheit, die der Verfasser meint, ist objectiv niedergelegt im Gesetze (2. Strophe), die 2. Gegenstrophe hat die subjective Aneignung dieser Weisheit im Auge.

Zu Anfang der 2. Gegenstrophe ist, wie es scheint, eine Glosse in den Text gekommen. ‚Dieses alles ist das Bundesbuch des Höchsten'. Jedenfalls wäre der Inhalt absolut unverändert, wenn man die 2. Strophe begänne etwa:

Ein Gesetz hat uns Moses gegeben ꝛc.

V. 33. *ὡς προφητείαν*. Es scheint mir nicht unwahrscheinlich, dass hier eine Verwechslung der Wurzeln נבא und נבע vorliegt. Jedenfalls wäre ‚wie ein sprudelnder Quell' dem Context viel entsprechender als ‚wie prophetische Lehre'. Oder sollte etwa כנבואה bedeuten ‚in Form des prophetischen Lehrvortrags' und damit die Chorgesangsstructur gemeint sein?

V. 34 fehlt im Syrischen und stimmt nicht zu dem Vorhergehenden. Er ist schwerlich ursprünglich. Somit hat die 2. Gegenstrophe 5 Verse, damit ist zugleich ein Verdacht gegen V. 29 begründet, der durch weitere Untersuchung sich noch leicht verstärken ließe.

Somit bietet der griechische Text, mit dem der syrische gegen den lateinischen übereinstimmt, einen vollkommenen Chorgesang, der sich in classischer Symmetrie aufbaut. Dass die Zusätze des lateinischen Textes dieses schöne Ebenmaß vollständig zerstören, kann jeder Leser durch Vergleichung selbst leicht herausfinden.

Kaulen, Einleitung S. 343: ‚Die lateinische Übersetzung der Vulgata (zum B. Ecclesiasticus) stammt aus der Itala, ohne vom hl. Hieronymus revidiert zu sein. Sie ist kritisch nicht gesichtet, und an manchen Stellen, an denen sie vom griechischen Texte abweicht, drängen sich von selbst die besseren Lesarten auf, welche dem letztern entsprechen . . Was die Übersetzungsweise betrifft, so gibt die Vulgata den griechischen Text nicht wörtlich, sondern frei und selbständig wieder . . Außerdem aber hat die lateinische Übersetzung dem Griechischen gegenüber Zusätze von erläuterndem oder erweiterndem Charakter . . Nicht selten offenbart sich dabei das Streben, Missverständnisse zu verhüten . . Häufig aber sind solche Zusätze auch Ergänzungen, welche den Sinn vervollständigen'. — Wen das tridentinische Decret (‚libros integros cum omnibus suis partibus') von der Annahme solcher ‚Additamenta' abhält, der dürfte volle Beruhigung aus der Lectüre eines Werkes gewinnen, das sich des Beifalls und der freigebigsten Unterstützung Pius' IX. zu erfreuen hatte: Vercellone, Variae lectiones Vulgatae latinae Bibliorum editionis. Tom. II. p. V—XVII.

2.
Baruch 3^9—4^4.

Obwohl auch dieses Lied in seiner Anlage sehr an die Structur der Chorgesänge erinnert, wollte es mir doch nicht gelingen, dieselbe beim griech. Texte nachzuweisen. Der Verdacht, dass hier Interpolationen vorlägen, war nicht abzuweisen. Da ich aber, einzig auf die Ge-

setze der Chorgesänge gestützt, umfangreiche Streichungen vorzunehmen mich scheute, war ich schon im Begriffe, die Sache mit einem ‚non liquet‘ bei Seite zu legen, als mir bei einer Durchmusterung der alten Übersetzungen der Gedanke kam, die noch von keinem Erklärer benützte äthiopische Übersetzung zu Rathe zu ziehen. Das Ergebnis der Untersuchung veranschaulicht die folgende Übersetzung.

Baruch 3^{9}—4^{4}

nach dem äthiopischen Texte.

Chorgesang. Schema: 7, 7—6—5, 5.

1. Strophe.

3, 9 Höre, Israel, die Gebote des Lebens
Und lausche auf die Lehren der Weisheit! —
10 Was ist es mit Israel,
Und warum befindet es sich in Feindesland,
Schwindet hin auf fremdem Boden
Und wird mit Todten verunreinigt,
11 (Warum) ist es gleich zur Unterwelt Hinabfahrenden,
12 Und hat es verlassen die Quelle des Lebens?
13 Wolltest du wandeln auf Jahves Wegen,
So hättest du Frieden gefunden immerdar.
14 Lass dich belehren, wo sich die Weisheit findet,
Wo Kraft und wo Einsicht,
Wo Erkenntnis und langes Leben,
Wo Erleuchtung der Augen und Glück.

1. Gegenstrophe.

15 Wer hat ihre Wohnstätte aufgefunden,
Wer ist zu ihren Schatzkammern gedrungen?
16 Wo sind die Fürsten der Völker,
Die Bändiger wilder Thiere,
17 Die auf Erden (weilend) spielten
Mit den Vögeln des Himmels?
19 Sie sind verschwunden, zur Unterwelt gefahren,
Und andere traten an ihre Stelle;
20 Jüngere erblickten das Licht der Welt
Und wohnten in ihrem Lande —
21 Aber den Weg zur Weisheit erkannten sie nicht
Und achteten nicht auf ihre Pfade;
Auch deren Kinder haben sie nicht erfasst,
Sie irrten weit ab von ihrem Pfade.

Wechselstrophe.

22 Chanaan hat sie nicht gesehen,
Theman nicht gehört,
23 Noch auch die Söhne der Hagar,
Die, nach Weisheit forschend, die Erde durchziehen.

24 O Israel, wie weit ist Gottes Haus,
Wie breit die Stätte seiner Schöpfung!
25 Sie kennt keine Grenzen,
Und ihre Höhe ist unermesslich.
29 Wer steigt zum Himmel hinauf
Und bringt sie aus Wolkenhöhen,
30 Wer fährt über das Meer, sie zu finden,
Erwirbt sie um röthliches Gold?

2. Strophe.

31 Da ist keiner, der den Weg zu ihr wüsste,
Der auf ihre Pfade merkte.
32 Nur der Allwissende hat sie erkannt,
Sie ergründet in seiner Einsicht.
Er, der die Erde schuf und das Weltall,
33 Der sein Licht entsendet, dass es dahineilt —
34 [Und die Sterne gehen auf zu ihrer Zeit und sind fröhlich,
Ruft er ihnen, so sprechen sie: hier sind wir —]
35 Dieser unser Gott, dem kein anderer vergleichbar ist,
36 Er hat jeglichen Weg der Weisheit ergründet,
Und er hat sie verliehen Jakob, seinem Knechte,
Und Israel, seinem Lieblinge.

2. Gegenstrophe.

37 Seitdem ist sie unter den Menschen zu finden
Und ist geworden wie ein Mensch.
4, 1 [Dies ist das Buch der Gebote Jahves
Für den ewigen Bund]
Alle, die auf sie achten, werden leben,
Die sie verlassen, müssen sterben.
2 Noch einmal, Jakob, umfasse sie,
Und wandle in ihrem Licht.
3 Gib keinem andern deine Ehre
Und deinen Vorzug keinem fremden Volke.
4 Wohl uns, Israel, dass uns bekannt ist,
Was Gott wohlgefällt.

Anmerkungen.

(Die Versnummern sind die des griechischen Textes.)

1. Strophe. Israel, das in V. 9 u. 13 angeredet wird, bringt unser Text V. 10—12 in der 3. Person. Israel V. 19 bedeutet zunächst diejenigen Israeliten, an welche das Lied sich direct wendet, während V. 10 ff. Gesammt-Israel gemeint ist. Der Wechsel der Construction ist somit im Gedanken selbst begründet und wohl ursprünglich.

1. Gegenstrophe. Der Aufforderung, bei der Weisheit das Glück zu suchen, setzt der 2. Chor die Frage entgegen, wo die Weisheit

zu finden sei, sie, die nicht einmal den mächtigsten Potentaten, deren Gewalt bis in das Reich der Lüfte sich zu erstrecken schien, erreichbar war. Letztere Wendung steht in Beziehung zur Aussage, dass die Weisheit vom Himmel herabzuholen wäre (V. 29. 30).

V. 17 (Gr. τῶν ἐπὶ τῆς γῆς) bezieht der Äthiopier wie die Griechen auf die eben erwähnten wilden Thiere. Ich unterstellte bei meiner Übersetzung, dass das hebräische Original etwa lautete אשר על הארץ, und dass darin (auf die Könige bezogen) das Subject des nächsten Satzes stehe. Durch ein Missverständnis haben die alten Übersetzungen darin eine im Contexte überflüssige nähere Bestimmung zu החיה (τῶν θηρίων) gesehen, was rein grammatisch ja auch zulässig wäre.

In der Wechselstrophe amplificieren die beiden Chöre den Gedanken, dass die Weisheit unerreichbar scheine. Die Erwähnung der Söhne der Hagar, die weit umherziehend die Weisheit suchen, weckt den Gedanken, dass die sichtbare Schöpfung, in der die Weisheit überall sich findet, ein zu weites, ausgedehntes Gebiet der Untersuchung ist, als dass hier ein großer Erfolg in Bälde zu hoffen wäre[1]). (V. 24. 25.) Ihr eigentlicher Sitz ist im Himmel, wer steigt hinauf, sie herabzuholen?

2. Strophe. Hat so kein Sterblicher sie erkannt, so ist es Gott allein, der sie kennt, sie besitzt, sie als auszeichnendes Gnadengeschenk seinem Volke verliehen hat. In der Voraussetzung, dass in der 2. Gegenstrophe V. 4, 1 eine Glosse ist, hat die 2. Strophe einen Vers zu viel; es dürfte V. 34 nicht ursprünglich sein.

Die 2. Gegenstrophe preist Israels Glück ob der nunmehr so leicht zugänglichen Weisheit und mahnt zum erneuten innigen Anschluss an dieselbe. ‚Seitdem‘, d. h. seit Gott im Gesetze die Weisheit Israel verliehen hat, ‚ist sie unter den Menschen zu finden (wörtlich: zu sehen) und ist geworden wie ein Mensch‘, von dem man sagen kann: da und da wohnt er, dieses ist der Weg zu ihm, so und so hat man es anzustellen, um ihn zu finden und seines Rathes theilhaft zu werden. Die Aussage steht in Beziehung zu der früher hervorgehobenen Nothwendigkeit, über die ganze Schöpfung hin nach der Weisheit aufs unbestimmte und resultatlos zu suchen und zu forschen. Selbstverständlich handelt es sich im Contexte nicht um eine eigentliche Menschwerdung (Incarnation) der Weisheit.

---

[1]) Nach Philo ist der λόγος (= σοφία) οἶκος (τόπος) θεοῦ (vgl. Zeller, Philosophie der Griechen IIIb S. 372, 373). Unter Voraussetzung dieser Redeweise, die leicht älter als Philo sein kann, brauchte der Zusammenhang von 23. 24 nicht durch einen Zwischengedanken vermittelt zu werden. Ich erwähne die Sache hier, um zu näherer Untersuchung Anlass zu geben.



Dillmann (Vet. Test. aethiopici t. V. p. 6) bemerkt über den kürzeren äthiopischen Text: Libri Baruch .. epitome sola apud Abessinos legitur. Versionem integram num quondam habuerint, nescimus. At brevitatem non fortuita literarum et sententiarum iactura effectam esse, ipse tenor orationis satis continuus docet. Neque facile intelligitur, cur Abessini hos libellos, si quando pleniores habuerint, consultu in angustum coegerint. Propius vero abest, brevitatem interpreti primario deberi, qui cum libellos pondere et pretio caeteris libris sacris inferiores existimaret, eos summatim reddere satis habuerit.

Wer die Structur der Chorgesänge als erwiesen anerkennt hat, wird anders zu denken geneigt sein; diese Structur ist ein objectives Kriterium zu Gunsten der Form des Textes, wie ihn die äthiopische Übersetzung bietet. Der griechische Text ist hier durch Interpolationen bereichert worden, wie das Gleiche bei dem lateinischen Texte von Ecclesiasticus c. 24 der Fall ist. Beide Chorgesänge sind treffende Illustrationen für die Bedeutung der Chorgesangsstructur in Fragen der Kritik[1]).

Valkenburg. J. K. Zenner S. J.

---

[1]) Über die ‚Chorgesänge' haben sich außer P. Hontheim in dieser Ztschr. bis jetzt geäußert:

Études, Paris 5. Février p. 411—415 (A. Durand),
Literarische Rundschau, 1. März S. 71 (G. Hoberg),
The Tablet, London, April 10, p. 563,
Revue biblique II. Heft p. 312—316 (L. Hackspill),
Wissenschaftliche Beil. zur Germania Nr. 19, S. 147—151,
Österr. Literaturblatt (B. Schäfer).

P. Lasse endlich hat durch seine schöne Erklärung des Ps. 90 gezeigt, dass die Theorie auch in anderer Hände sich als wirksames Mittel zu neuem Fortschritt bewährt. Ungünstig und ablehnend war bisher nur eine Besprechung, die des Privatdoc. Lic. Dr. Georg Beer, in der ‚Deutschen Literaturzeitung'. Im Interesse der Wahrheit hebe ich dieser Besprechung gegenüber folgendes hervor:

Der Recensent eröffnet seine Kritik mit einem Referat über das aus Kosmas Indicopleustes beigebrachte Material. Dieses Referat muss namentlich insofern es den Schein erweckt, als seien meine Aufstellungen einzig, oder auch nur in erster Linie auf Kosm. Indic. gegründet, als eine grobe Entstellung des objectiven Thatbestandes bezeichnet werden.

Unter vollständiger Verschweigung des Kernes der Sache werden dann fünf besonders schwierige Chorgesänge herausgegriffen. Gesetzt, alles, was Herr Beer hier auszusetzen hat, wäre richtig, so würde daraus folgen, dass von mehr als 40 Beispielen 5 hinfällig sind. Fällt darum die ganze Theorie?

Hermann Gruber S. J. (pseud. Hildebrand Gerber) hat in der Einleitung seines Werkes über den Miss-Vaughan-Schwindel einen Gedanken ausgesprochen, welcher allgemeine Beachtung verdient. Der Verfasser sagt:

‚Eine ausführliche übersichtliche Darlegung der ganzen Angelegenheit ist in jeder Hinsicht äußerst lehrreich. Nicht der geringste Nutzen derselben wird sein, dass sie beitragen wird, bei den Katholiken, katholischen Schriftstellern und Lesern, den **kritischen Sinn** zu schärfen, der leider, wie ein Rückblick auf den Verlauf der uns beschäftigenden Angelegenheit und eine eingehendere Prüfung der katholischen Volksliteratur überhaupt zeigt, zum großen Nachtheil der katholischen Sache recht vieles zu wünschen übrig läßt.

‚Die Vertheidiger der Bataille'schen und Vaughan'schen Enthüllungen haben, hierin in die Fußstapfen des atheistischen Spötters Dr. Hacks-Bataille's eintretend, uns, der katholischen Presse Deutschlands und überhaupt allen Bezweiflern oder Gegnern der genannten „Enthüllungen" Scheu vor dem Übernatürlichen, rationalistische Abneigung, an übernatürliche Vorkommnisse zu glauben usw., vorgeworfen.

‚Wir glauben zwar nicht zu irren, wenn wir annehmen, dass dieser Vorwurf jetzt, nachdem sich viele derjenigen, die ihn erhoben, infolge des vorschnellen Glaubens, welchen sie den erwähnten „Enthüllungen" schenkten, arge Enttäuschungen zugezogen haben, nicht weiter mehr aufrecht erhalten wird.

‚Da aber antikatholische Blätter die genannten missverständlichen Auffassungen über die katholische Glaubenspflicht zum Anlass nahmen, die kirchliche Glaubenspflicht überhaupt verächtlich zu machen, so sei bemerkt, dass die katholische Kirche durchaus nicht verlangt, dass man blindlings alles, was von irgendwelcher Seite als übernatürliche Thatsache gemeldet wird, für wahr halte. Im Gegentheil fordert die Kirche von ihren Kindern, dass ihr Glaube gemäß den Worten des Apostels (Röm. 12, 1) ein vernünftiger Gottesdienst, rationabile obsequium, sei. Leichthin alles mögliche zu glauben, nur weil dasselbe in das übernatürliche Gebiet überspielt, mit andern Worten: wundersüchtig und aberwitzig sein, ist durchaus nicht im Sinne der Kirche, welche mit der heiligen Schrift mahnt: „Glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister" (I. Joh. 4, 1); „Alles aber prüfet. Was gut ist, behaltet" (I. Thess. 5, 21). Zu glauben verpflichtet ist der Katholik nur, was ihm die Kirche durch einen Ausspruch des unfehlbaren Lehramtes zu glauben vorstellt. Wenn ein Katholik daher an vorgeblich übernatürliche Thatsachen zu glauben sich weigert, die nicht zu dem von der Kirche festgesetzten Glaubensinhalt gehören, so hat niemand ein Recht, deshalb seine katholische Rechtgläubigkeit zu verdächtigen. Glaubt ein Katholik allerlei angeblich übernatürliche That-

sachen leichthin, ohne dass entsprechende Bürgschaften für ihre Wahrheit vorhanden sind, so fehlt er auch vom katholischen Standpunkt durch Leichtgläubigkeit, eine Leichtgläubigkeit, welche sogar leicht in einen gewissen Aberglauben übergeht.

‚Es wurde mit Rücksicht auf das Vorgehen der katholischen Presse gegen die genannten Enthüllungen, bezw. auf die an diesen Enthüllungen geübte Kritik mehrfach tadelnd hervorgehoben, dass es verfehlt gewesen sei, diese Enthüllungen öffentlich anzugreifen, bevor sie sicher und positiv als falsch erwiesen seien. Andererseits wurde auch der Satz aufgestellt, man könne diese Enthüllungen ruhig und mit gutem Gewissen weiter verwerten und verbreiten, bis ihre Falschheit völlig außer allen Zweifel gestellt sei. Demgegenüber ist zu bemerken, dass, bevor man überhaupt das Recht hat, Enthüllungen, wie die in Frage stehenden, zu verwerten und weiter zu verbreiten, zuerst ihre Glaubwürdigkeit positiv verbürgt sein muss. So lange wohlbegründete Zweifel an ihrer Glaubwürdigkeit nicht gelöst sind, und noch vielmehr wenn ernsthafte Gründe für ihre Glaubwürdigkeit überhaupt gar nicht vorhanden sind, sondern alles sie im Gegentheil nur als höchst verdächtig erscheinen läßt, kann man sie mit gutem Gewissen in keinerlei Weise verwerten. Die Last und Pflicht der Beweisführung oblag und obliegt daher den Vertheidigern und Verbreitern der Enthüllungen. Dieselben haben aber, wie wir im Verlaufe der Schrift darlegen werden, nie irgendwie genügende Beweise für ihre Behauptungen erbracht‘. So P. H. Gruber, Leo Taxil's Palladismus-Roman. Oder: Die ‚Enthüllungen‘ Dr. ‚Bataille's‘, Margiotta's und ‚Miss Vaughans‘ über Freimaurerei und Satanismus kritisch beleuchtet. Erster Theil. Einleitung. Dr. Bataille, der Diable au XIXe siècle und die Revue Mensuelle (Berlin, Verlag der Germania) S. 4—7.

Die Bemerkungen Grubers lassen sich auf die allerdings selbstverständliche, aber leider auch in wissenschaftlichen Kreisen so oft übertretene Regel zurückführen: Man soll nichts behaupten, was nicht begründet ist.

Emil Michael S. J.

Bemerkungen zu Psalm 104.

I. Der hebräische Text in metrischer Gliederung.

1. Strophe.

I 1 ברכי נפשי את־יהוה יהוה־אלהי גדלת מאד:
הוד והדר לבשת 2 עטה אור כשלמה:

נוטה שמים כיריעה 3 המקרה במים עליותיו:
השם עבים רכובו המהלך על־כנפי רוח:
4 עשה מלאכיו רוחות משרתיו אש להט:

1. Gegenstrophe.

II 5 יסד ארץ על־מכוניה   בל־תמוט עולם ועד:
6 תהום כלבוש כסיתה   על־הרים יעמדו מים:

7a מן גערתך ינוסון   8a יעלו־הרים ירדו בקעות:
7b מן־קול רעמך יחפזון   8b אל־מקום זה־יסדת להם:
9 גבול שמת בל־יעברון   בל־ישבון לכסות הארץ:

1. Wechselstrophe.

I 10 המשלח מעינים בנחלים   בין הרים יהלכון:
11 ישקו כל־חיתו שדי   ישברו פראים צמאם:

II 12 עליהם עוף־השמים ישכון   מבין עפאים יתנו־קול:
13 משקה הרים מעליותיו   מפרי־מעשיך תשבע הארץ:

2. Strophe.

I 14 מצמיח חציר לבהמה   ועשב לעבדת האדם:
15 ויין ישמח לבב־אנוש   ולחם לבב־אנוש יסעד:
16 ישבעו עצי יהוה   ארזי לבנון אשר־נטע:

17 אשר־שם צפרים יקננו   חסידה ברושים ביתה:
18 הרים הגבהים ליעלים   סלעים מחסה לשפנים:

2. Gegenstrophe.

II 19 עשה ירח למועדים   שמש ידע מבואו:
20 תשת־חשך ויהי לילה   בו־תרמש כל־חיתו יער:
21 הכפירים שאגים לטרף   ולבקש מאל אכלם:

22 תזרח השמש יאספון   ואל מעונתם ירבצון:
23 יצא אדם לפעלו   ולעבדתו עדי ערב:

2. Wechselstrophe.

I 24 מה־רבו מעשיך יהוה   כלם בחכמה עשית:
מלאה הארץ קניניך   25 זה־הים גדול ורחב־ידים:

II שם־רמש ואין מספר   חיות קטנות עם־גדלות:
26 שם אניות יהלכון   לויתן זה־יצרת לשחק־בו:

I 27 כלם אליך ישברון   לתת אכלם בעתו:
28 תתן להם ילקטון   תפתח ידך ישבעון־טוב:

II 29 תסף רוחם יגועון   ואל עפרם ישובון:
30 תשלח רוחך יבראון   ותחדש פני אדמה:

3. Strophe.

I 31 יהי־כבוד יהוה לעולם ישמח יהוה במעשיו:
32 המביט לארץ ותרעד יגע בהרים ויעשנו:
33 אשירה ליהוה בחיי אזמרה לאלהי בעודי:

3. Gegenstrophe.

II 34 יערב עליו שיחי אנכי אשמח ביהוה:
35 יתמו חטאים מן־הארץ ורשעים עוד אינם:
ברכי נפשי את־יהוה הללו יה:

In V. 6 ist wohl כסיתה zu lesen (Houbig.), statt כסיתו, weil ארץ als Masculinum hier kaum angeht.

V. 7b und 8a ließ ich ihre Stellen vertauschen und habe so die überaus unbeholfene Construction in eine ganz passende verwandelt.

V. 15. 16. 29 sind im überlieferten Texte dreistichig. Da aber jedesmal die dritten Stichi nicht bloß metrisch bedenklich sind, sondern auch die Gedankenfolge unangenehm stören, glaubte ich sie weglassen zu sollen. Mancher wird vielleicht nicht vollständig die Vermuthung unterdrücken können, sie seien der ursprünglichen Anlage des Liedes fremd und erst später, wenn man will durch Esdras, in den Text gekommen. In V. 15 u. 16. wird obendrein durch die dritten Stichi die grammatische Construction schwierig, wenn nicht unmöglich; und in V. 16 war der jetzt weggefallene Stichus, wie bekannt, ganz unverständlich.

In V. 26 habe ich für אניות ‚Schiffe‘ gesetzt: אנפות ‚Reiher‘. Der Psalmist zählt hier im Anschlusse an das Hexaemeron die Thiere auf, welche Gott geschaffen. In der vorausgehenden Zeile sind die Thiere des 6. Tages genannt. In V. 26 müssen die Geschöpfe des 5. Tages d. h. die Vögel und Fische (Seeungeheuer) Platz finden. Die Wasserthiere sind in der That durch Leviathan vertreten. Man erwartet daneben unbedingt einen Vertreter der Vogelwelt und zwar einen Strandvogel, da der Psalmist die zu nennenden Thiere auf das Meer bezieht. Solche Strandvögel sind die Reiher, nicht aber die Schiffe. So dürfte die von mir vorgenommene Änderung eines einzigen Buchstabens nicht als Willkür erscheinen.

Sämmtliche Verse unseres Psalmes (bis auf den letzten) enthalten sechs tontragende Wörter, sind also Hexameter; durch eine Cäsur werden sie in zwei Trimeter zerlegt. Die Wechselstrophen bestehen aus Verspaaren. Die übrigen Strophen (mit Ausnahme der Dreizeilen am Schlusse) bestehen aus einer Zweizeile und einer Dreizeile, so dass im ersten Paare die Zweizeile vorausgeht, im andern Paare nachfolgt; man kann sie aber vielleicht auch auffassen als bestehend aus einem Mittelvers, dem je ein Verspaar vorangeht und folgt.

II. Psalm 104 in deutscher Übersetzung.

Schema: 5, 5—4—5, 5—8—3, 3.

1. Strophe.

I 1 Preise, meine Seele, Jahve!
Jahve, mein Gott, herrlich bist du gar sehr!
In Glanz und Glorie kleidest du dich,
2 Hüllst dich in Licht, wie in einen Mantel.

Du spannest aus die Himmel wie ein Zelttuch,
3 Bälkest in den Wassern deine Söller:
Du besteigest das Wolkendüster als deinen Wagen,
Und fährst so einher auf den Flügeln des Wettersturmes;
4 Du schickest dann als deine Vorboten die Stöße des Wettersturmes,
Nimmst dir als begleitende Diener die flammenden Blitze.

1. Gegenstrophe.

II 5 Du hast gebaut die Erde auf ihrem Grunde,
Daſs unerschütterlich sie steht ewig und immerdar:
6 Mit der Flut, wie mit einem Gewande, hattest du sie bedeckt,
Über die Berge hin standen die Wasser.

7a Aber vor deinem Dreuen flohen sie,
8a So daſs die Berge sich erheben konnten, die Thäler sich senken;
7b Vor deiner Donnerstimme wurden sie verscheucht,
8b In ihr Becken, das du ihnen gebaut hast:
9 Eine Grenze hast du gesetzt, die sie nicht überschreiten dürfen.
Sie dürfen nicht zurückkehren, zu bedecken die Erde.

1. Wechselstrophe.

I 10 Du entsendest Quellbäche in die Thalgründe,
Zwischen den Bergen fließen sie dahin:
11 Dort trinkt alles Wild des Feldes,
Dort stillen die Waldesel ihren Durst.

II 12 Die Höhen hinan aber (über Bächen und Thalgründen) wohnt das Gevögel des Himmels,
Aus dem Gebüsche vernimmt man das Zwitschern;
13 Denn du tränkst auch die Berge aus deinen Söllern,
Die ganze Erde ja sättigt sich von deinem befruchtenden Regen.

2. Strophe.

I 14 Du lässest sprossen Gras für das Vieh
Und (Heil)kräuter, dienlich dem Menschen,
15 Und Wein, so erfreut des Menschen Herz,
Und Brot, so des Menschen Herz stärkt;
16 Es sättigen sich die Bäume Jahves,
Die Cedern des Libanon, welche er gepflanzt hat.

17 Daselbst nisten die Sperlinge,
Der Storch sucht in den Tannen sein Heim;
18 Auf den Bergeshöhen hauset der Steinbock,
Die Felsen bieten Zuflucht der Bergmaus.

2. Gegenstrophe.

II 19 Du hast geschaffen den Mond als Zeitenmaß,
Die Sonne kennt ihre Untergangsstunde;
20 Du setzest Dunkel, da weicht sie der Nacht,
Drin schleichen umher alle Thiere des Waldes:
21 Die jungen Löwen brüllen nach Raub,
Und um zu fordern von Gott ihre Speise.

22 Du lässest aufgehen die Sonne, da ziehen sie sich zurück
Und strecken sich hin auf ihr Lager;
23 Der Mensch geht aus an sein Tagewerk
Und an seine Arbeit bis zum Abend.

2. Wechselstrophe.

I 24 Wie zahlreich sind deine Geschöpfe, Jahve,
Die du alle in Weisheit schaffest;
Voll ist die Erde deiner Werke,
25 Das Meer hier weit und breit.

II Dort (auf der Erde) leben Kriechthiere ohne Zahl,
Vierfüßler klein und groß;
26 Hier (auf dem Meere) treiben sich Reiher umher,
Der Leviathan, den du gebildet, zu spielen darin.

I 27 Sie alle warten auf dich,
Daß du ihnen Speise gebest zu seiner Zeit:
28 Du gibst ihnen, und sie nehmen es auf;
Du öffnest deine Hand, und sie sättigen sich des Guten.

II 29 Du ziehest zurück ihren Odem, da sterben sie hin
Und kehren zurück in ihren Staub;
30 Du sendest aus deinen Odem, da werden sie geboren,
Und stets neue Geschlechter derselben lässest du leben auf dem Antlitz der Erde.

3. Strophe.

I 31 Verherrlicht sei Jahve auf ewig,
Es freue sich Jahve seiner Schöpfung:
32 Er, vor dessen Blick die Erde zittert,
Vor dessen Nähe die Berge rauchen.
33 Ich will singen Jahve mein Leben lang,
Will spielen meinem Gotte, so lange ich bin.

3. Gegenſtrophe.

II 34 Genehm möge ihm ſein mein Lied,
Ich, ich will mich freuen im Herrn;
35 Die Sünder aber mögen ſchwinden von der Erde,
Und die Gottloſen fürder nicht mehr ſein.
Preiſe, meine Seele, Jahve,
Lobet Jah!

Der Dichter verherrlicht im engſten Anſchluſſe an die Ordnung des Hexaemerons Gottes Größe in ſeiner Schöpfung. Zuerſt beſingt er (1. Strophe) die Werke des 1. und 2. Tages: das Licht (Z. 1—2), das Firmament mit den Himmelserſcheinungen, die ſich beſonders großartig im Gewitter offenbaren (Z. 3—5). Dem 3. Tage widmet er drei Strophen. Gott hat geſchaffen Land und Meer (1. Gegenſtrophe, vgl. Gen. 1, 9—10): anfangs war alles von Waſſer überflutet (Z. 1—2), aber das Wort des Herrn zwang das flüſſige Element, ſich in das Meeresbecken zurückzuziehen (Z. 3—5). Gott tränkt dann das aus dem Meere aufgetauchte Erdreich (1. Wechſelſtrophe, vgl. Gen. 2, 5—14): er tränkt die Thäler durch Bäche (Z. 1—2), die Berge aber und die geſammte Erde durch ſeinen Regen (Z. 3—4). Die ſo befruchtete Erde wird dann von Gott hergerichtet zur Aufnahme der Thierwelt (2. Strophe, vgl. Gen. 1, 11—13): üppig gedeihen Kräuter und Bäume (Z. 1—3); jedem Lebeweſen wird ein ihm zuſagender Wohnort angewieſen (Z. 4—5).

Hierauf wendet ſich der Dichter zum 4. Schöpfungstage (2. Gegenſtrophe): Gott hat geſchaffen die Nacht für die wilden Thiere (Z. 1—3); der Tag aber iſt für das Wirken des Menſchen beſtimmt (Z. 4—5). — Am 5. und 6. Tage endlich hat Gott die Thierwelt geſchaffen (2. Wechſelſtrophe). Zunächſt bewundert der Sänger die große Zahl dieſer Weſen (Z. 1—4): erſt im allgemeinen (Z. 1—2), dann mit Aufzählung der einzelnen Arten (Z. 3—4). Trotz ihrer unendlichen Zahl vergiſst Gottes Weisheit (vgl. Z. 1) kein einziges dieſer Geſchöpfe (Z. 5—8): er gibt jedem einzelnen Tag für Tag ſeine Speiſe (Z. 5—6, vgl. Gen. 1, 30); er beſtimmt für jedes den Augenblick ſeines Todes und läſst andere an ſeiner Stelle geboren werden, damit in ſteter Erneuerung der Individuen die Species ſich erhalte und fortpflanze (Z. 7—8, vgl. Gen. 1, 22). — Der Dichter ſchließt mit dem Ausdrucke des Lobes Gottes (3. Strophe und 3. Gegenſtrophe).

Die beiden Beſtandtheile jedes Strophenpaares zeigen verwandten Inhalt. Die erſte Strophe beſchreibt die Majeſtät des Himmels, die Gegenſtrophe die Schöpfung der Erde; die 2. Strophe zeigt, wie Gott im Raume jedem Weſen ſeinen Wohnort beſtimmte, die Gegenſtrophe, wie er jedem ſeine Zeit feſtgeſetzt hat; die Schluſsſtrophen loben beide in gleicher Weiſe Gott. Auch die Wechſelſtrophen entſprechen ſich, indem ſie die allwaltende Vorſehung Gottes verherrlichen: die erſte zeigt, wie Gott für die ganze Erde ſorgt und ſie durch Quellen und Regen befruchtet; die zweite führt aus, daſs Gott ganz beſonders der Thierwelt ſich annimmt.

Der Leſer wird bei Prüfung dieſes Liedes wohl mit mir zur Überzeugung kommen, daſs manche Pſalmen eine Zerlegung in Strophen-

paare mit eingelegter Zwischenstrophe geradezu fordern, dass also Zenners Theorie der Chorlieder für viele dieser schönen Gesänge sich glänzend bewährt. Wenn man bedenkt, dass der vorliegende Stoff an sich für ein Chorlied wenig geeignet war und dennoch in dieser Form dargestellt wurde, so sieht man ein, wie beliebt und viel gebräuchlich diese Dichtungsweise gewesen ist.

Valkenburg. J. Hontheim S. J.

Dr. **Joseph Grimm**, dem leider zu früh verstorbenen Verfasser des ‚Leben Jesu' haben seine Collegen Ehrhard und Schell zum ersten Jahrestag seines Todes ein ehrendes Denkmal gesetzt durch die ‚Gedenkblätter' (Würzburg, Göbel, 1897, 132 S.). Das anziehende Lebensbild (S. 1—117) ist von der kundigen Hand Ehrhards gezeichnet und liefert zugleich einen wertvollen Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts. E. hat seinen Zweck vollkommen erreicht; Geist und Herz haben am Bilde des verehrten Lehrers gearbeitet und ein Meisterwerk geschaffen trotz der mangelhaften biographischen Vorlagen.

Wir sehen anschaulich und geistreich geschildert, wie sich aus dem stillen, die Einsamkeit und Natur liebenden Knaben und Jüngling der Verf. des ‚Leben Jesu' harmonisch entwickelt. Bleibenden Einfluss gewannen seine Lehrer Reithmayr und Haneberg. Schon seine Promotionsschrift ‚Die Geschichte der Samariter' findet ihn auf dem Gebiete, dem seine ganze lehramtliche und schriftstellerische Thätigkeit angehört.

Grimm ist ein Original wie Alban Stolz, aber liebenswürdiger und zugleich ein Gelehrter; kein glänzender, aber trotzdem begeisternder und anregender Professor. E. verschweigt uns nicht die jedem Original wesentlichen Abweichungen vom gewöhnlichen modernen Gelehrten; aber diese missfallen durchaus nicht an Grimm.

Sein echt kirchlicher Geist und sein tief gläubiger, frommer Sinn ließen den bayerischen Professor im Jahre 1870 leicht den richtigen Weg finden trotz der Hochachtung für Döllinger, welche dieser seinem Schüler aber nicht mehr erwiderte. Auch deshalb schlug Grimm eine zweite Berufung nach München aus; die frühere wurde durch den Cultusminister vereitelt, weil Grimm durch seinen Verkehr mit Windischmann staatsgefährlich erschien.

Seinem tiefen Glaubensleben und Eindringen in die ganze Offenbarungsgeschichte entsprach auch seine Abneigung gegen die moderne protestantische Exegese, ‚die seit Eichhorn ihre eigenen Kinder alle verschlingt', sowie seine Vorliebe für die Typik, die von Katholiken ‚als nicht mehr zeitgemäß' (s. Rundschau 1897 Nr. 3) bezeichnet wird. Wenn

E. findet, dass Gr. die jetzige protestantische Forschung nicht genügend beachtete, so ist das verzeihlicher als das Gegentheil und die Vernachlässigung der katholischen Literatur durch katholische Exegeten.

Die Genesis und Charakteristik der Werke Grimms ist auch für Fachgelehrte wertvoll und wird dem Verf. gewiss Dank einbringen.

Schell (S. 117—132) feiert den Heimgegangenen in eigenartiger Trauerpredigt: ‚Die Grundgedanken des messianischen Lebensplanes Jesu auf Grund der exegetischen Werke Grimms'. Sie verräth den oratorischen Flug, die großartige Sprache und die eigenthümliche Speculation von Schell. Ist es aber wirklich Grimm, der uns sagt, dass Gott ‚das Erdenleben des Gottmenschen und das messianische Heilswerk der Erlösung bis ins kleinste hinein nach einem festgeschlossenen Plane gesetzmäßiger und nothwendiger Entwicklung entworfen habe' (S. 120)? Ist es Grimm, der den Satz schreibt: ‚Das Haus Davids hatte sich unwürdig und unfähig gemacht, zur eigentlichen Stamm-Vaterschaft des Messias berufen zu werden: damit begründet der Prophet Jesaias die Geburt aus der Jungfrau' (aaO.)? Das wären dann nicht nothwendige dunkle Schattenstriche des Bildes.

Wir wünschen dem höchst lehrreichen Werke, das zum Besten des Bonifaciusvereines erscheint, die verdiente möglichste Verbreitung.

Jos. Brandenburger S. J.

Ecclesiasticus 38, 24—39, 10. Die Vulgata wie die Septuaginta haben in einigen Büchern die Eigenthümlichkeit, dass sie fast in sclavischer Treue sich dem Urtexte in Stellung und Reihenfolge der Worte anschließen. Man hat diese Erscheinung bisher meines Wissens durchweg dem Unvermögen und Unverstande des Übersetzers zugeschrieben.

Daneben steht die andere Thatsache, auf die ich in den letzten Monaten wiederholt hinwies, dass, wo es sich um Responsionsverhältnisse handelt, die charakteristisch für die Structur eines Liedes sind, man durchweg sich der griechischen oder lateinischen Übersetzung mit demselben Vortheil bedienen könnte, wie des hebräischen Textes. Und was die alten Übersetzungen in dieser Weise verwendbar macht, ist nichts anderes als die eben aus dem ‚Unvermögen und Unverstand der Übersetzer erklärte sclavische Abhängigkeit!' Unter diesen Umständen kann ich nicht umhin, den angeblichen ‚Unverstand' zu bezweifeln. Der Umstand, dass nach dieser Erklärung gerade die unfähigsten Übersetzer ihre Hand nach den schwierigsten (poetischen) Stücken müssten ausgestreckt haben, hätte von vorne herein zur Vorsicht mahnen können.

Die sclavische Treue der Septuaginta erklärt sich meines Erachtens daraus, dass dem Übersetzer ein stichisch geschriebener Text vorlag, und er in seiner Übersetzung sich bemühte, die dem Originale eigenthümliche

Architektonik der Gedanken nachzubilden. Ecclesiasticus 38, 24—39, 10 liefert dafür ein lehrreiches Beispiel. Nach der Vulgata beginnt das Stück so:

38, 25 Sapientia scribae in tempore vacuitatis,
Et qui minoratur actu, sapientiam percipiet.
Qua sapientia replebitur, 26 qui tenet aratrum,
Et qui gloriatur in iaculo, stimulo[1])
Boves agitat, et conversatur in operibus eorum,
Et enarratio eius in filiis taurorum?
27 *Cor suum dabit* ad versandos sulcos,
Et vigilia eius in sagina vaccarum.

28 Sic omnis faber et architectus,
Qui noctem tanquam diem transigit;
Qui sculpit signacula sculptilia,
Et assiduitas eius variat picturam.
Cor suum dabit in similitudinem picturae
Et vigilia sua perficiet opus.

Eine Strophe zu 7 Versen, durch die Responsion des 4 und 7 (Cor suum dabit . . et vigilia eius) deutlich gegliedert in 4 + 3 Verse. Eine Strophe von 7 Versen ist schon etwas zu lang, um leicht überschaut zu werden. In feinem Tacte haben die hebräischen Dichter diesem Übelstand gesteuert durch architektonische Gliederung und Zerlegung der 7 Verse in 5 + 2 (Chorgesänge II, םן), 4 + 3 (ib. מה und יד), oder 3 + 4 (ib. י). Nach anderweitigen Erfahrungen dürfen wir eine zweite Strophe zu 7 Versen als Fortsetzung erwarten. Die Vulgata bietet nun:

29 Sic faber ferrarius *sedens iuxta incudem*
Et considerans opus ferri,
Vapor ignis uret carnes eius
Et in calore fornacis concertatur.
30 Vox mallei innovat aurem eius,
Et contra similitudinem vasis oculus eius;
31 *Cor suum dabit* in consummationem operum,
Et vigilia sua ornabit in perfectionem.

32 Sic figulus *sedens ad opus suum*,
Convertens pedibus suis rotam,
Qui in sollicitudine positus est semper propter opus suum,
Et in numero est omnis operatio eius.
33 In brachio suo formabit lutum
Et ante pedes suos curvabit virtutem suam.
34 *Cor suum dabit*, ut consummet linitionem
Et vigilia sua mundabit fornacem.

---

[1]) Nach ἐν δόρατι κέντρον sollte man, wie schon Sabatier bemerkte, erwarten: in iaculo (oder hasta) stimuli.

Die Gegenstrophe hat also in der 2. Hälfte statt der erwarteten 3 Verse deren 4. Auch unser griechischer Text liest hier 4 Verse. Holmes und Parsons kennen eine Minuskelhandschrift (254), die nur 3 Verse hat. Nach der syrischen Übersetzung müsste der zweite Theil der Strophe lauten:

Sic etiam figulus assidens rotae
  Et agitans planta sua instrumentum
  Oculis in totius operis sui vasis intentis
Et brachia eius lutum subigunt
  Et antequam moriatur curvus est et inflexus.
Cor suum dabit ut opus perficiat
  Et vigilia eius in fornace sua aedificanda.

D. h. der Syrer liest nur 3 Verse, deren einer aber ein Tristichon ist. Ob im Buche Ecclesiasticus Tristicha ursprünglich sind, darf bezweifelt werden. Bei dem hier vorliegenden ist die Ähnlichkeit mit dem in der Nähe stehenden Stichus ,et contra similitudinem vasis oculus eius' ein neues Verdachtsmoment. Bei der deutschen Übersetzung nachher nehme ich die syrische Lesart ohne den 3. Stichus des ersten Verses an.

Wer sich davon überzeugen will, wie glücklich die sclavische Anhänglichkeit des Übersetzers an sein Original bezüglich der respondierenden Worte ist, möge nun irgend eine moderne Übersetzung, die den gleichen Ausdruck verschieden wiedergibt und je nach dem Zusammenhang an verschiedener Stelle im Satze unterbringt, zur Hand nehmen; ein Blick wird genügen.

Es folgt die Wechselstrophe. In lyrischen Stücken drückt sie gewöhnlich den Höhepunkt lyrischer Erregtheit aus. Das ist in unserem der Lehrpoesie angehörigen Stücke nun nicht der Fall, aber der Gegensatz zu der vorausgehenden Strophe und Gegenstrophe entbehrt nicht einer gewissen Analogie.

Während die 1. Strophe und Gegenstrophe durch Vorführung einzelner concreter Fälle die glückliche Stellung des Gelehrten a contrario illustriert hat, verschärft die Wechselstrophe diese Gegenüberstellung, indem sie unter allgemeinen Gesichtspunkten auf die ganz verschiedene Bedeutung und Tragweite, und entsprechend auf den ganz verschiedenen Erfolg der mühevollen drückenden Arbeit der Handwerker einerseits und des Gelehrten andererseits hinweist.

Der erste Vers weist nachdrucksvoll auf die 1. Strophe und Gegenstrophe zurück, der letzte eröffnet ebenso bestimmt die Perspective auf die 2. Strophe und Gegenstrophe.

35 Omnes hi in manibus suis speraverunt,
  Et unusquisque in arte sua sapiens est:
36 Sine his omnibus non aedificatur civitas,
37   Et non inhabitabunt, nec inambulabunt.

Et in ecclesiam non transilient,
38 Super sellam iudicis non sedebunt,
Et testamentum iudicii non intelligent,
Neque palam facient disciplinam et iudicium.
[Et in parabolis non invenientur.]

39 Sed creaturam aevi confirmabunt;
Et deprecatio illorum in operatione artis.
Accommodantes animam suam,
Et conquirentes in lege Altissimi.

Der letzte Vers müsste nach dem Griechischen lauten:

Longe aliter qui accommodat animam suam
Et conquirentes in lege Altissimi.

Indem die lateinische Übersetzung πλὴν zu Anfang gar nicht ausdrückt, wurden in der vorliegenden Form diejenigen Attribute, die den Gelehrten im Gegensatz zu den Handwerkern zukommen, auf die letzteren bezogen, was offenbar eine starke Störung des Zusammenhangs und vollständige Umkehrung des Gedankens bedeutet. Es folgen die 2. Strophe und Gegenstrophe. Während der Aufbau der 1. Strophe und Gegenstrophe durch respondierende Wortgruppen deutlich hervorgehoben ist, fehlt dergleichen bei der 2. Strophe und Gegenstrophe. Die gleiche Wahrnehmung kann man zB. am 140. Psalm machen (Chorgesänge I, 54).

39, 1 Sapientiam omnium antiquorum (exquiret) sapiens,
Et in prophetis vacabit.
2 Narrationem virorum nominatorum conservabit,
Et in versutias parabolarum simul introibit.
3 Occulta proverbiorum exquiret
Et in absconditis parabolarum conversabitur.

4 In medio magnatorum ministrabit,
Et in conspectu praesidis apparebit.
5 In terram alienigenarum gentium pertransiet;
Bona enim et mala in hominibus tentabit.
6 Cor suum tradet ad vigilandum diluculo ad Dominum, qui fecit illum,
Et in conspectu Altissimi deprecabitur.
7 Aperiet os suum in oratione,
Et pro delictis suis deprecabitur.

Die 7 Verse zerlegen sich hier in 3 + 4 auf Grund des Inhaltes. Nachdem die 3 ersten die private Thätigkeit hervorgehoben haben, nimmt der Gedankengang beim 4. Verse eine entschiedene Wendung auf äußere Wirksamkeit. Ganz dasselbe ist der Fall in der folgenden Gegenstrophe, wo V. 4—7 exclusive die Thätigkeit nach außen und Aner-

kennung von außen behandeln. Der Schluss der 2. Strophe kehrt — diesem Verhältnisse minder entsprechend — noch einmal zur privaten Thätigkeit des Weisen zurück. Vielleicht ist diese Wendung darin begründet, dass die 2. Strophe zu dem Anfang der 2. Gegenstrophe überleiten soll. Die 2. Gegenstrophe lautet:

8 Si enim Dominus magnus voluerit,
Spiritu intelligentiae replebit illum;
9 Et ipse tanquam imbres mittet eloquia sapientiae suae,
Et in oratione confitebitur Domino;
10 Et ipse diriget consilium eius et disciplinam
Et in absconditis suis consiliabitur.

11 Ipse palam faciet disciplinam doctrinae suae
Et in lege testamenti Domini gloriabitur.
12 Collaudabunt multi sapientiam eius,
Et usque in saeculum non delebitur.
13 Non recedet memoria eius,
Et nomen eius requiretur a generatione in generationem.
14 Sapientiam eius enarrabunt gentes,
Et laudem eius enuntiabit ecclesia.

Ich lasse nun eine deutsche Übersetzung des griechischen Textes folgen; dass letzterer die Verse etwas anders zählt als die Vulgata, ist dem Leser bekannt. Neben dem griechischen Texte habe ich aber auch den syrischen und, für 2 Stellen, den äthiopischen Text benützt. Von einer Discussion der Gründe für die aufgenommenen syrischen Lesarten glaubte ich hier absehen zu sollen. Nur eine allgemeine Bemerkung möge hier Platz finden. Fast alle diese Lesarten tragen ein eigenthümlich realistisches Gepräge, das es schwer macht, das Vorhandensein derselben anders als aus ihrer Ursprünglichkeit zu erklären. Derartige Züge würde einerseits nicht leicht jemand einem canonischen Buche anfügen, anderseits konnte man sich aber leicht versucht finden zu verallgemeinern und sich minder prägnant auszudrücken.

Lob des Standes der Weisen (d. h. der Gelehrten).
Chorgesang. Schema: 7, 7—6—7, 7.

1. Strophe.

38, 24 Der Gelehrte dankt seine Weisheit glücklicher Muße,
Nur wer wenig zu arbeiten hat, der kann studieren.
25 Wie könnte auch der studieren, welcher den Pflug handhabt
Und sich rühmt des spitzigen Ochsenstachels,
Der Ochsen treibt und mit ihren Arbeiten sich beschäftigt
Und nur mit[1]) jungen Kälbern zu reden pflegt?
26 Seine Aufmerksamkeit gilt den Furchen, die er zieht,
Und seine Sorge dem Futter seiner Kühe.

[1]) Syrisch; das griechische ἐν wird gewöhnlich ‚über' wiedergegeben.

27 Dasselbe gilt vom Zimmermanne und vom Baumeister,
Welche die Nacht wie den Tag (in Arbeit) verbringen[1]),
Und von dem Siegelstecher, der Steine schneidet
Und sich bemüht, mannigfaltige Figuren herzustellen;
Seine Aufmerksamkeit gilt dem Muster, das er nachbildet,
Und seine Sorge der Vollendung seiner Arbeit.

1. Gegenstrophe.

28 Dasselbe gilt vom Schmiede, der beim Amboß ausharrt,
Und achthat auf das rohe Eisen;
Der Qualm des Feuers zehrt seinen Leib ab,
Und die Hitze der Esse belästigt ihn.
Das Dröhnen des Hammers betäubt[2]) sein Ohr,
Während seine Augen an dem Muster seines Geräthes haften;
Seine Aufmerksamkeit gilt der Vollendung seines Werkes
Und seine Sorge einer glatten Politur.

29 Dasselbe gilt vom Töpfer, der beim Rad ausharrt[3]),
Und mit seinen Füßen die Scheibe dreht,
30 Seine Arme formen den Thon
Und ehe es zum Sterben kommt, ist er krumm und gebückt.
Seine Aufmerksamkeit gilt einer vollendeten Glasur,
Und seine Sorge der Herrichtung seines Ofens.

Wechselstrophe.

31 Sie alle sind angewiesen auf ihrer Hände Arbeit
Und jeder bestrebt sich, in seiner Kunst etwas zu leisten.
32 Ohne sie wird keine Stadt gebaut,
Und wo sie wohnen, leidet man keinen Hunger[4]).

---

[1]) Ein ägyptisches Lied meldet vom Holzschnitzer:
Ein jeder Künstler, der den Meißel führt,
Ermüdet sich mehr, als wer das Feld hackt.
Sein Acker ist das Holz, und sein Werkzeug ist das Erz
In der Nacht — ist er befreit?
Er arbeitet mehr, als seine Arme vermögen;
In der Nacht — zündet er Licht an.
Erman, Ägypten 592 f.

[2]) Die äthiopische Übersetzung bestätigt durch diese Wendung die von einigen ausgesprochene Vermuthung, daſs καινιεῖ auf eine Verwechslung der hebräischen Wurzeln חרשׁ und חרש zurückzuführen ist.

[3]) Syrisch.

[4]) 32b so syrisch; griechisch: ‚noch kann man (ohne sie) drin wohnen und verkehren‘.

33 Aber in den Gemeinderath kommen sie nicht[1]),
Und für die Ordnung des Rechtes haben sie kein Verständnis;
Auf den Stuhl des Richters dürfen sie sich nicht setzen,
Gerechtes Urtheil vermögen sie nicht zu finden.

34 Ihr Verständnis[2]) erstreckt sich nur auf die materielle Welt,
Und ihr Streben geht nicht über ihr Handwerk hinaus.
Ganz anders, wer mit dem Geiste thätig ist
Und nachsinnt über das Gesetz des Höchsten.

2. Strophe.

39, 1 Er erforscht alle Weisheit der Alten
Und beschäftigt sich mit den Propheten,
2 Er achtet auf die Aussprüche berühmter Männer
Und läßt sich ein auf tiefsinnige Gleichnisrede,
3 Er ergründet den verborgenen Sinn der Sprichwörter
Und gibt sich ab mit dunklen Gleichnisreden.

4 Er wird in den Dienst der Großen berufen,
Und zu den Fürsten[3]) hat er Zutritt.
Er durchwandert fremder Länder Gebiet,
Und sammelt Erfahrung bei den Menschen in Gutem und Schlimmen.
5 Er wendet früh sein Herz dem Herrn, seinem Schöpfer, zu
Und betet zu dem Höchsten.
Er öffnet seinen Mund zum Gebete
Und bittet um Vergebung seiner Sünden.

2. Gegenstrophe.

6 So es dem Herrn, dem großen Gott, gefällt,
So wird er mit dem Geiste der Einsicht erfüllt,
Und strömt über von Worten der Weisheit
Und preist im Gebete den Herrn;
7 Er wendet seinen Rath und sein Wissen zum rechten Ziele,
Und betrachtet die Geheimnisse Gottes.

---

[1]) Vgl. Erman, Ägypten 593:
Nie hab ich den Schmied als Gesandten gesehen
Und den Goldschmied mit einer Botschaft,
Doch hab ich den Schmied bei seiner Arbeit gesehen
Am Loche seines Ofens.
Seine Finger waren wie Krokodil(haut),
Er stank mehr als Fischrogen.

[2]) Syrisch.

[3]) Plur.! So die äthiopische und syrische Übersetzung.

8 Von ihm strahlt Lehre (als ein Licht) aus
Und das Gesetz des Herrn ist sein Ruhm.
9 Viele loben seine Einsicht
Und in Ewigkeit wird sein Name nicht ausgetilgt werden.
Sein Andenken geht nimmer unter,
Und sein Name lebt von Geschlecht zu Geschlecht;
10 Seine Weisheit werden Nationen rühmen,
Und sein Lob verkündet die Gemeinde.

J. K. Zenner S. J.

Eine alte, gnostische Verfluchung. In der Berliner Zeitschrift für ägyptische Sprache (34, Nr. 1, S. 85—89) veröffentlicht W. E. Crum einen kleinen, koptischen Papyrus aus der Bodleianischen Bibliothek in Oxford. Die alterthümliche Schrift und der gnostisch gefärbte Inhalt deuten nach dem Herausgeber auf eine ziemlich frühe Zeit, die aber wohl kaum näher zu bestimmen ist. Der Inhalt ist in mancher Beziehung interessant. Es ist eine sehr nachdrückliche Verwünschung und Verfluchung, wie sie mehrfach aus dem Alterthum erhalten sind. ‚Jakob, der geringe Arme', fleht darin die göttliche Rache auf das Haupt seiner Widersacher und Unterdrücker herab, nach gnostischer Weise in christlich-jüdisch-apokalyptischer Sprache: ‚Ich Jakob, der geringe Arme, ich bitte, ich flehe an, ich bete an, ich breite mein Ersuchen und meine Bitte vor dem Throne Gottes, des allmächtigen Sabaoth aus und sage: thue mein Recht und meine Rache an Maria, der Tochter der Tsibel, und Tatore, der Tochter des Taschai, und Andreas, dem Sohne der Marthe: thue es gleich! Einziger Gott der Wahrheit, der du allein das Verborgene und das sich Offenbarende kennst, schlage Tatore, die Tochter des Taschai, mit ihren Kindern und Maria, die Tochter der Tsibel, und Andreas und Johannes und ihr ganzes Geschlecht und Johannes den Älteren und seine Kinder, Amen! mit einer bösen Krankheit und einem Zorne und einem Grimme, und einem schweren Leiden und einer unheilbaren Noth. Ich beschwöre dich, du Vater, ich beschwöre dich, du Sohn, ich beschwöre dich, du hl. Geist, die Dreieinigkeit von gleichem Wesen! Du guter Botschafter, Erzengel Gabriel, thue mein Recht und meine Rache und meine Gewalt an Tatore und Andreas und Maria und ihren Kindern, bringe über sie eine Blindheit ihrer beiden Augen, bringe über sie ein Leiden und eine Krankheit und ein schweres Übel, und eine Zerstreuung und eine Vernichtung! Du Vater schlage sie, du Sohn schlage sie, du Gott, der du warst, ehe die Welt war, schlage sie gleich! gleich!' Er ruft dann noch die vier Thiere der Apokalypse, die 24 Ältesten, die sieben Erzengel zur Rache auf und fährt fort: ‚Adonai, Eloe, Eloi, Eloi, Eloi, Eloi, Eloi, Jao, Jao, Jao, Jao, Sabaoth,

Emanuel, El, El, El, El, El, El, El, gib sie in die Hände eines bösen Dämons, welcher sie peinigt Tag und Nacht, Amen, Amen, Amen!'

Besonders bemerkenswert erscheinen die drei einzigen Beispiele aus dem alten Testamente, welche in dieser Fluchformel angeführt werden: ,Du, der du Jonas aus dem Innern des Seethieres errettetest, schlage Tatore und Andreas und Maria! Du, der du die drei Heiligen vor dem brennenden Feuerofen bewahrtest, schlage Tatore und Andreas und Maria! Du, der du Daniel aus der Löwengrube rettetest, schlage Tatore und Andreas und Maria!' Es sind also auch hier wiederum gerade jene Beispiele gewählt, welche in den altchristlichen Katakombenbildern unter allen biblischen Scenen am häufigsten wiederkehren, und von denen wenigstens die zwei letzten auch in den uralten kirchlichen Gebeten für die Sterbenden, dem Ordo Commendationis Animae, sich finden.

Leopold Fonck S. J.

Ex Decreto Gratiani c. an. 1150.

De honore seu *salario medico reddendo.*

,Non sane quicquid ab invito sumitur, injuriose aufertur[1]). Nam plerique *nec medico*[2]) *volunt reddere honorem suum* nec operario mercedem; nec tamen haec, quae ab invito accipiuntur, per injuriam accipiuntur.' C. Non sane 15, ult. Causae XIV. quaest. 5

(ex s. Augustino — ad Macedon.)

,Giezi quia gratiam sanitatis[3]) Naam Syro vendidit, eandem gratiam sanitatis, Elisaeo vindicante, leprosus factus amisit'. C. Qui studet 11. Causae I. q. 1.

(Ex s. Gregorio Nazianzeno.)

N. Nilles S. J.

---

[1]) Per judicem (glossa).

[2]) Praemittit hic medicos quasi digniores. (Glossa.) ,Advocatus justum patrocinium vendit et juris peritus verum et rectum consilium'. C. Non sane medicus sanitatem non vendit. Pecunia ipsi data *non est pretium sed honor.*

Scilicet

ex mente sacrorum canonum

Medicus est dignior advocatis, juris peritis et officialibus: *qui possunt operas suas locare* pro pretio. C. Non licet. C. XI. quaest. 3 (ex eodem s. Augustino in glossa).

[3]) Ad haec *glossa* ait: ,Numquid licitum est medico recipere pecuniam pro conferenda sanitate? Sic: quia illud potius dicitur *honor*, quam pretium (ut canone *Non sane* citato). Unde non recipit pecuniam pro danda sanitate, quum illud sit gratia, sed pro

Bemerkungen zu meiner arabischen Grammatik. Mehrere Orientalisten haben sich mit der arabischen Grammatik beschäftigt, die ich 1891—92 in Beirut veröffentlichte. Indem ich diesen Gelehrten dafür danke, dass sie meine Aufmerksamkeit auf einige Mängel meiner Arbeit hingelenkt haben, möchte ich mir erlauben, auf einige Ausstellungen einzugehen, die mir weniger begründet zu sein scheinen.

Was zunächst die Besprechung von Prof. Barth betrifft (Deutsche Litteraturzeitung, 15. October 1892, Sp. 1358—59 und 28. April 1894, Sp. 522—23), so scheint mir für manche allgemeine Bemerkung der Beweis nicht erbracht zu sein. Es bleibt mir auch unklar, weshalb B. es bedauert, dass ich ‚in leider nur allzu großem Umfange die arabischen Original-Grammatiker benutzt und verwertet habe'. In einer ‚grammaire arabe d'après les sources primitives' musste nothwendiger Weise auf diese arabischen Grammatiker vor allem Rücksicht genommen werden, welche die Araber als die größten Autoritäten für ihre Sprache betrachten.

Im einzelnen ist B. zunächst nicht zufrieden mit der Eintheilung der Declinationen in vier Classen und glaubt, dieselbe sei ‚nach unerfindlichen Gesichtspunkten gemacht'. Die Eintheilung hat ihren einfachen Grund in den vier verschiedenen Endungen aller arabischen Nomina. Denn dieselben haben als Endung entweder ein Tanwin, das sich in ein Ḍamma verwandelt, wenn die Nomina bestimmt sind; oder sie haben ein Ḍamma, sowohl wenn sie bestimmt, als wenn sie nicht bestimmt sind; oder sie endigen im Plural auf ūna, ātu und ātun; oder sie gehen endlich aus auf einen schwachen Buchstaben mit vorhergehendem betonten Consonanten. In all diesen Fällen haben aber die Nomina eine besondere Flexion: daraus ergeben sich also ganz einfach die vier Declinationen.

B. hält ferner beim Pronomen die Gen.-Acc.-Formen ḏīka, tīka für monströs und glaubt sie auf das Conto des Setzers schreiben zu müssen. Aber ich übernehme die ganze Verantwortung für diese durchaus correcten Formen. Das Einzige, was daran auszusetzen wäre, ist, dass ich diese Formen auf den Genitiv und Accusativ beschränkt habe, während sie ebenso gut für den Nominativ gelten.

Weiterhin bezeichnet B. es als fehlerhaft, das Hamza beim Artikel zu setzen. Ich habe über diesen Punkt schon Derenbourg geantwortet (Journ. Asiat. 1896, Juill., p. 174). Wie die Araber darüber denken, zeigt ein Artikel des Baschir von Beirut, 31. Januar 1894.

---

labore suo. Et sic magister non recipit pecuniam pro scientia quam dat, sed pro labore vel honore, sicut propheta recipit, ut infra canone *judices* (1). Sic Deus decimas recipit pro honore, non pro pretio, ut Can. Decimae, Causae XVI quaest. 1.

Es erscheint auch als unrichtig, dass ich zu Beginn des Capitels vom Verbum die grammatische Eintheilung im allgemeinen gebe und daran die besondere Eintheilung anschließe, welche die besondere Bedeutung einzelner Verba erfordert. Um vollständig zu sein, schien mir aber diese Unterabtheilung nothwendig, und ein anderer Platz ließ sich ihr schwer anweisen.

Auch die Bemerkung T. I. p. 127 wird von B. beanstandet; er glaubt, ich stelle die Sache so dar, als ob der Unterschied zwischen qatăla und qatĭla von der Qualität der radicalen Consonanten abhänge. Ich behaupte dieses nicht, sondern ich weise nur auf die grammatische Thatsache hin, dass die meisten Verben mit einem Guttural-Buchstaben ein Fatḥa nach dem zweiten Radical haben. So machen zB. von etwa 200 Verben, die mit kh (خ) beginnen, nur etwa 50 eine Ausnahme von dieser Regel, die von *Zamakhšari* aufgestellt wurde.

Was die Beispiele aus der Bibel betrifft, so wurde ich unmittelbar vor dem Druck von der ottomanischen Censur genöthigt, alle dem Qorān entnommenen Beispiele zu unterdrücken und sie durch andere so gut als möglich zu ersetzen. Übrigens wüsste ich nicht, was sich mit Grund dagegen sagen ließe, wenn ich den Beispielen von Zaid und Amr die der Bibel vorziehe.

Bei einigen Paragraphen soll die Anordnung fehlerhaft sein, ‚vgl. zB. 575—76 und so öfter'. Da sich dieses ‚öfter' nicht gut vergleichen läſst, muss ich mich mit den beiden angegebenen Paragraphen begnügen. Ich handle in diesem Abschnitt von dem Artikel bei Eigennamen, und bespreche dabei zuerst die eigentlichen Eigennamen §. 573, dann die Artnamen 574; es gibt dann noch zwei Wörter, fulānun und hanun, die auch eine Art von Eigennamen sind und nach der Lehre aller Grammatiker zuweilen den Artikel annehmen. Der natürliche Platz für die Regeln darüber schien mir hier nach jenen beiden Arten der arabischen Eigennamen zu sein in §. 575. Endlich musste noch der Artikel beim Dual und Plural der Eigennamen behandelt werden §. 576. Es scheint mir dies eine ganz logische Anordnung, ohne Vermischung einer von alten Grammatikern aufgestellten Abweichung mit den regelmäßigen Erscheinungen.

Einzelne Regeln sollen ferner Behauptungen einiger arabischer Grammatiker sein, ‚deren Bestehen in der wirklichen Sprache des Lebens äußerst fragwürdig ist'. Dazu wird zunächst gerechnet die Regel in §. 845, wonach das Object mit li seinem Verbum, auch wenn es ein finitum ist, vorausstehen darf. Ich halte diese Regel durchaus fest, bis der Beweis erbracht wird, dass *Ismuni* sich hierin geirrt hat (II. 208).

Ebenso behauptet *Ismuni* (II. 57) mit der Regel §. 884, dass Verba neutra ohne weiteren Zusatz ins Passiv gesetzt werden dürften, eine feststehende, grammatische Thatsache, die B. bezweifelt, ohne Gründe

dafür zu bringen. Auch der Satz in §. 882, dass von zwei Objecten bei der Passivconstruction beliebig jedes in den Nominativ treten dürfe (*Zamakhsari* p. 117), ist durchaus richtig; denn für den arabischen Sprachgeist ist es gleich, ob man sagt: ein Mantel ist wieder angelegt worden von einem Armen, oder: ein Armer ist wieder bekleidet worden mit einem Mantel. Die weitere fragliche Regel §. 850, dass das betonte Object ohneweiters dem Regens vorangehen dürfe, wird von *Sibawaihi* (I. n. 24. p. 31) als gut arabisch bezeichnet, und trotz des Einspruches Bs möchte ich mich an den großen Grammatiker halten. Bei §. 885 soll ich die grammatischen Erscheinungen verkehrt auffassen, weil dort vielmehr der ganze Satz Object sei. Die Araber bezeichnen das Subject passiver Verben nicht als eigentliches Subject, sondern als stellvertretenden Ausdruck für das Subject. Ohne diese subtile Distinction anzunehmen, sage ich einfach, dass ein Thatwort, das näher bestimmt ist, beim Passiv als Subject stehen kann. Vom grammatischen Gesichtspunkt aus scheint dies durchaus richtig, ebensogut wie man im Lateinischen sagen könnte: verberatio vehemens verberata est, wenn der lateinische Sprachgeist eine solche Construction gestattete.

Was die Eintheilung der Plurale betrifft, so habe ich unterschieden zwischen den Pluralen, welche die Endung ūna und ātun an den Singular hängen, und denjenigen, welche durch eine Änderung der Form des Singulars gebildet werden; bei dieser zweiten Art nenne ich zwei Classen: die einfachen, 3-radicaligen Nomina, welche besondere Bildungen haben, und die mit einem oder mehreren servilen Consonanten vermehrten drei- und mehr-radicaligen Nomina, welche sämmtlich eine einzige besondere Bildung haben. Dass diese drei Classen so ganz mit Unrecht unterschieden werden, scheint mir nicht bewiesen. Ebenso muss ich auch für die Behauptung, dass ich Modernes mit dem Classischen behandle, den Beweis abwarten.

Manche von den bisherigen Bemerkungen gelten zugleich auch für die Kritik, die C. F. S(eybold) im Literarischen Centralblatt (22. December 1894, Sp. 1890—1) veröffentlichte. Ich will nur noch den einen oder anderen Punkt berühren, den diese Besprechung besonders hervorhebt. Wenn es getadelt wird, dass ich zweimal vom Nomen und vom Verbum handle, so scheint dies doch nicht so tadelnswert, da ich in ganz natürlicher Reihenfolge zuerst die Endungen vom Nomen und Verbum gebe und dann auf die Formen näher eingehe. Eine ‚Mischung von Formenlehre und Syntaktischem‘ lässt sich in §. 43 nicht finden, da er nur die Art und Weise angibt, die zusammengesetzten Zeiten mittelst der Hilfsverben zu conjugieren; dies gehört aber noch nicht zur Syntax. Die Vertauschung des Paradigma fa'ala mit fakara geschah im Interesse größerer Klarheit, da die Gutturale ع beim ersteren Verbum den Europäern leicht Schwierigkeiten bereitet; übrigens nimmt auch Caspari

nicht fa'ala, sondern qatala. Allerdings habe ich mich einmal, wie Seybold richtig bemerkt, fehlerhaft meines Paradigma bedient (§. 98: ta'āla nach fakāra); er würde mich aber noch mehr zu Dank verpflichten, wenn er mir andere fehlerhafte Anwendungen meines Paradigma angeben wollte.

Im einzelnen hebt der Kritiker folgende als ‚nur einige der gröbsten Fehler' hervor: ‚§. 52 zweimal lamā „noch nicht"; lies: lamma'; aber in §. 52 findet sich kein lamā, und lamma heißt nie ‚noch nicht'. — Mit *Al Ari* (II. p. 1) ‚ist jedenfalls *Al Azharī* gemeint': Der Commentator des *Al Adjurrūmīa* heißt nach dem bibliographischen Lexikon von *Hadji-Halfa* (p. 73) nicht *Al Ari*, wie in der von mir benutzten Ausgabe stand, sondern *Al R'ai* אלרעי; *Al Azharī* ist nicht gemeint. Die Verbesserung *Al Adjurrūmīa* nehme ich an, obwohl ich nicht die fehlerhafte Form Bresniers habe, das Alef zu Anfang in arabischen Manuscripten und Grammatiken oft unterdrückt wird, und in Syrien die Verdoppelung des r gewöhnlich unterbleibt. — Das Wort עַטפאן ghaṭafān (I. 175) bezeichnet nach Freytag nicht bloß einen Stamm, sondern auch einen Vogel. — Mit קירון (I. 226) ist nicht Kairuan in Tunisien, sondern die Cyrenaica gemeint; es nimmt nicht den Artikel an, und von den drei Fehlern bleibt so nur der Druckfehler קרוי statt קירוי. — Die Berichtigung zu II. 5. 47 (ohne Madda) und I. 125 בין statt פי nehme ich mit Dank an. — Der Ursprung des arabischen Alphabetes bei Bresnier ist *Caussin de Perceval* (Essai de l'histoire des Arabes I. 292) entnommen. Es ist keineswegs bewiesen, dass die Arbeit dieses Gelehrten durch Ewald widerlegt sei.

Diese wenigen Bemerkungen mögen genügen. Indem ich mit Dank manche Berichtigung anerkenne, muss ich andere als nicht begründet ablehnen.

Beirut (Syrien). Donat Vernier S. J.

Das erste katholische Kalendarium Praedicationis s. Marci, von Msgr. Cyrill Macar, Apostolischem Administrator des wieder errichteten alexandrinischen Patriarchates der Kopten.

Für die erste Auflage meines Ἑορτολόγιον hatte der koptische Bischof Agapius Bšai das Kirchenjahr der katholischen Kopten aus den handschriftlichen liturgischen Codices der vaticanischen Bibliothek und des borgianischen Museums der Propaganda neu zusammengestellt. Durch den 2. Band, S. 644—659, zur Kenntnis der abendländischen Gelehrten gebracht, hat dasselbe in den Kreisen der Orientalisten, Archäologen und Liturgiker großes Interesse erweckt, und mir, oder besser gesagt, dem hohen Prälaten, dem wir es alle zu verdanken hatten, viele Danksagungsschreiben eingetragen.

Mit gleichem, wenn nicht mit noch größerem Interesse, dürften die Fachmänner jetzt das erste Kalendar der Praedicatio s. Marci, mit dem uns Msgr. Macar beschenkt, entgegennehmen. Während Bischof Bšai bloß die kath. koptische Kirche im Proregnum oder Kedivatus Aegypti berücksichtigt und nur die in Ägypten vorkommenden Feste und Heiligen aufgenommen, hat Msgr. Macar in das neue Kalendar alle Provinzen hineinbezogen, in denen der hl. Marcus das Evangelium gepredigt, und zwar aus dem Grunde, weil nach der Wiedererrichtungs- und Circumscriptions-Bulle vom 26. November 1895 das Patriarchat außer dem eigentlichen Ägypten sämmtliche Provinciae praedicationis s. Marci umfasst[1]).

Als Msgr. Macar im Herbste 1896 als geistliches Haupt der koptischen Gesandtschaft in Rom für die Wiedererrichtung des alten alexandrinischen Patriarchates der Kopten thätig war, da ereignete es sich, dass er zufällig durch den zu Innsbruck dem Studium der Theologie obliegenden Sohn des weltlichen Führers der nämlichen Deputation, Sr. Excellenz Bey Bogos Ghali, die Nachricht erhielt, der Druck der 2. Auflage meines Werkes habe bereits begonnen und es werde darin das koptische Kirchenjahr durch viele spätere Nachträge, die Bšai noch vor seinem sel. Hinscheiden geliefert, bedeutend erweitert erscheinen.

In der Überzeugung, dass das auf Ägypten allein berechnete Kalendarium ecclesiae copticae für das wiedererrichtete, sich weiter ausdehnende Patriarchat nicht werde dienen können, beeilte sich Msgr. Macar, aus eigenem Antriebe und in der liebenswürdigsten Weise, mir seine Dienste anzubieten — zur Revision des bereits bekannten, resp. zur Herstellung eines neuen für das ganze Patriarchat geltenden Kirchenkalenders, den ich dann in der neuen Auflage, im Abschnitte über das koptische Kirchenjahr würde abdrucken können.

Der eifrige Prälat hielt sein Versprechen.

Kaum nach Ägypten zurückgekehrt, machte er sich unter Zuziehung der koptischen und äthiopischen Quellen, die sich in den Archiven von Cairo vorfinden, an die Arbeit und hatte dieselbe schier vollendet, als er vom Auftrag des hl. Vaters überrascht wurde, zum Negus von Abyssinien, Kaiser Menelik, zu reisen. Wenn die dadurch verursachte Unterbrechung der Arbeit uns auch hier in Innsbruck in die Nothwendigkeit versetzte, den Druck auf mehrere Monate zu sistieren, so kam

[1]) Provinciae praedicationis s. Marci latius patent proregno Kedivatus; namque praeter universam terram Aegypti complectuntur omnes circumjectas conterminasque regiones, in quibus s. Marcus fidem annuntiavit. Vgl. Ἑορτολόγιον, II. 691.

dieser Aufschub zuletzt doch dem Werke wiederum zu gute, weil Msgr. Macar auf dieser Gesandtschaftsreise vielfach in die Lage gekommen war, wertvolle liturgische Schätze zu sammeln, die ihm bei der definitiven Feststellung des äthiopischen Theiles vortrefflich dienten.

Das so von Msgr. Macar für das wiedererrichtete Patriarchat verfasste Kalendar trägt den Titel: Fasti sacri ecclesiae Alexandrinae Coptorum, ist im 2. Bande des Ἑορτολόγιον meiner Abhandlung über das koptische Kirchenjahr beigedruckt und füllt 20 Seiten (705—724).

Zur Charakterisierung desselben mögen einige flüchtige Angaben hier Platz finden.

I. Auf die Praedicatio s. Marci in Aethiopia beziehen sich, außer vielen andern heiligen Tagen, folgende Feste:
1. Der hl. Brüder und Könige Abraha und Azbeha, der Schüler des hl. Abba Salama oder Frumentius (4. October)
2. Des hl. Tecla Haimonoth, des Wiederherstellers der klösterlichen Zucht in der äthiopischen Kirche (24. December);
3. Der neun hl. Lehrer, welche, nach dem hl. Frumentius, den christlichen Glauben in Äthiopien verbreitet haben, und die gemeinhin ἐννεάριθμοι πατέρες Αἰθίοπες genannt werden.
   Einige derselben haben ihre eigenen Feste, so zB.
   der hl. Pantaleon am 6. October;
   der hl. Aragawi am 14. October;
   der hl. Licanus am 28. November;
   der hl. Abba Garima am 17. März[1]);
4. Des hl. Königs Caleb oder Elesbaan (20. Mai);
5. Der Könige von Saba (30. December).

II. Das specifisch koptische Kirchenjahr ist seinem wesentlichen Inhalte nach bereits aus der 1. Auflage des Ἑορτολόγιον bekannt; auch sind wiederholt in dieser Zeitschrift einige Partien daraus ausführlich besprochen worden (1880, 1891). Aus der neuen Redaction mögen hier nur die zwei präciser gefassten Commemorationen erwähnt werden, die jeden Monat zu wiederholen sind, nämlich:
am 12., die des hl. Erzengels Michael ‚pro incremento Nili, pro coeli salubritate, pro benedictione frugum‘, und
am 21., die der Allerseligsten Jungfrau Maria, ‚ut eadem sanctissima virgo semper pro nobis apud filium

[1]) Es ist erfreulich, zu sehen, dass die Vermuthung, welche die neuern Bollandisten über die Rechtgläubigkeit dieser äthiopischen Heiligen ausgesprochen haben (Act. SS., t. 12. Octob.) sich durch dieses Kalendar als richtig erweist.



suum intercedat, et peccatorum nostrorum veniam imploret'.

Die bei den Äthiopiern am 28. eines jeden Monates wiederkehrende Commemoration der heiligen Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob ist auf eine reduciert, welche auf den 28. August angesetzt ist.

Den Patriarchen Theophilus († 412), den bekannten Gegner des hl. Johannes Chrysostomus, welcher von Bsai auf Grund achtunggebietender Autoritäten[1]) im koptischen Kalender belassen und, dem Synaxar gemäß, auf den 18. October angesetzt worden war, hat Macar ausgemerzt: wohl ein Beweis dafür, dass Herrn Duchesnes einstige Verwunderung über Theophils Aufscheinen im Heiligenverzeichnisse[2]) nicht unbegründet war.

III. Das neue Kalendarium praedicationis s. Marci zeichnet sich vor dem früheren koptischen Kirchenjahr noch besonders durch zahlreiche Feste biblischen Inhaltes aus. Dem A. T. sind, außer mehreren andern, folgende entnommen:

1. Sept. — Caput anni coptici, vulgo Neuruz: Job aqua lotus recuperat sanitatem.
8. Sept. — Martyrium Zachariae prophetae, filii Barachiae sacerdotis.
12. Sept. — Commemor. Judith, quae fuit honorificentia populi Israel.
16. Sept. — Com. Tobiae justi.
6. Octob. — Obdormitio Annae, matris Samuelis prophetae.
17. Octob. — Nativitas Annae, matris Samuelis prophetae.
2. Dec. — Com. Sidrach, Misach et Abdenago.
16. Dec. — Obdormitio Gedeonis, ducis Israel.
21. Dec. — Com. Esther reginae Persarum.
2. Jan. — Com. Abel justi.
27. Jan. — Com. Henoch justi.
10. Febr. — Com. Esdrae ss. librorum editoris.
12. Mart. — Com. Joseph filii Jacob.
30. Mart. — Com. Samsonis, judicis Israel.
1. Apr. — Com. Aaronis fratris Moysis.
16. Maji — Com. Sirach Ecclesiastici.
9. Jun. — Com. Samuelis prophetae.
26. Jun. — Com. Josue et stationis solis.
7. Aug. — Com. summi sacerdotii Aaronis.

---

[1]) Vgl. Acta SS., Junii t. 7. cit., p. 44*.
[2]) Bulletin critique, 1883, p. 52.

Dagegen wurden zwei alttestamentliche Commemorationen, die früher aus den äthiopischen Kirchenkalendern ins Koptische übergegangen waren, wiederum fallen gelassen, nämlich:

Ingressus Noachi in arcam (8. Aug.), und
Egressus N. ex arca (10. Sept.).

Dem N. T. gehören vor allem die dem Itinerarium ss. Familiae entlehnten Festgeheimnisse an, nämlich:

24. Maji — Adventus ss. Familiae in Aegyptum.
8. Jun. — Com. fontis miraculosi (in Matarea).
6. Nov. — Fuga ss. Familiae e Mehsa Koskuam in Aegypto superiori; et divina consecratio templi B. V. M.[1]).

Der hl. Johannes Baptista hat zu den aus den übrigen Riten bereits bekannten Tagen

Conceptio Joannis B., praecursoris Domini (26. Sept.);
Nativitas Joannis B. (30. Jun.);
Decollatio s. Joannis B. (2. Sept.);
Inventio capitis Joannis B. (30. Febr., 2. Jun.),

am ersten Tage des Mensis parvus noch ein eigenes Fest bekommen, nämlich

Α'. τῶν ἐπαγομένων — Carceratio Joannis B.

Zu den Apostelfesten sind neu hinzugekommen:

16. Maji — Commemoratio praedicationis Joannis Evangelistae in urbibus Asiae; und
9. Octob. — Commemoratio praedicationis s. Thomae Apostoli in India.

Die Schüler des hl. Paulus sind besonders zahlreich vertreten Auch wurde dem hl. Dionysius Areopagita, dem koptischen Synaxar entgegen[2]), eine Festcommemoration angewiesen.

Schließlich ist noch zu erwähnen

26. Jun. Com. Proclae, uxoris Pilati[3]),

welche bei den Griechen bekanntlich am 27. October angesetzt ist.

---

[1]) Bischof Bšai hatte bereits aus den alten koptischen Büchern alle Texte, die sich auf die Flucht nach Ägypten beziehen, zum Zwecke der Veröffentlichung in der neuen Auflage des *Εορτολόγιον* zusammengestellt. Das interessante Stück findet sich jetzt abgedruckt im 2. Bd., S. 731—733.

[2]) Vgl. diese Zeitschrift, 1896, S. 395.

[3]) Im äthiopischen Brevier wird auch ein ‚Dank dem Pilatus' hinzugefügt, ‚weil er die Unschuld des Herrn bekannt und sich, zur Bezeugung derselben, die Hände gewaschen'.

IV. Liturgische Beinamen, ἐπωνύμια, kommen, wie in den übrigen Riten der orientalischen Kirche, so auch bei den Kopten häufig vor. Hier einige Beispiele.

Der hl. Patriarch Petrus I. († 311) heißt bald ,sigillum et finis persecutionis', σφραγὶς καὶ τέλος τοῦ διωγμοῦ, bald ,rupto muro egressus (ad martyrium)', welcher Titel bekanntlich auch ins Syrische übergegangen ist.

Der hl. Märtyrer und Heerführer Theodor, ὁ στρατηλάτης, Ductor militum (Martyrol. rom. d. 8. Febr.), ist durch eine vierfache ἐπωνυμία ausgezeichnet; an einem Tage wird er Theodorus filius Joannis Šutpi, an einem andern Theodorus Orientalis, an einem dritten Theodorus Romanus und an einem vierten endlich Theodorus Aegyptius genannt.

Der aus den neueren Gräberfunden von Akhmin-Panopolis besonders bekannt gewordene hl. Märtyrer Menas oder Mennas trägt den Ehrennamen Amin, d. h., Fidelis.

Der hl. Papst Liberius wird an mehreren Tagen als Defensor fidei angekündigt und verehrt.

Der hl. Märtyrer Mercurius, auf dessen Fürbitte bei Gott Julian der Abtrünnige im Jahr 363 von der feindlichen Lanze getroffen worden, gilt als vindex christianorum.

Die glorreiche ägyptische Märtyrin Sophia hat den Beinamen gemma Urbis Novae Romae erhalten.

Die hl. Äbtissin Theognostes wird unter dem Titel Apostola Indiae gepriesen.

Die ,hl. Mutter Theodora von Alexandrien, welche unter den vier heiligen Patriarchen Alexander, Athanasius, Petrus (II.) und Timotheus den Christen hellleuchtende Tugendbeispiele gegeben', wird als Theodora munifica angerufen.

V. Im Paschalion figurieren unter den beweglichen Festen:
Sabbatum Lazari (ante Dom. Palmar.).
Feria v. in Coena Domini: ,Novum Testamentum'.
Sabbatum p. Resurrectionem — Dies septimus Resurrectionis[1])
Feria v. Corporis Christi.

Soviel zur etwelchen Anzeige des neuen Kalendarium Praedicationis s. Marci. Wer Näheres darüber zu erfahren wünscht, der kann leicht bei Msgr. Macar selbst reichliche Belehrung finden.

Innsbruck. N. Nilles S. J.

---

[1]) Der koptische Ritus kennt keine Octaven, weshalb die Festfeier am siebenten Tage geschlossen wird.

Bemerkungen zu Inschriften.
Le Blant, Inscriptions Chrétiennes de la Gaule, Bd. I, S. 10.

'Ιχθύος οὐρανίου θεῖον γένος ἤτορι σεμνῷ
Χρῆσε λαβὼν ζωὴν[1]) *ἄμβροτον ἐν βροτέοις*

‚O race divine de l'*ΙΧΘΥΣ* céleste, reçois avec un coeur plein de respect la vie immortelle parmi les mortels'.

Ich übersetze: Des himmlischen *ΙΧΘΥΣ* göttlicher Sprofs sei hochgemuth, da du unsterbliches Leben empfangen hast unter den Sterblichen.

Wenn der Herausgeber mit den Annales de philosophie chrétienne und P. Secchi in der Inschrift findet ‚la mention du coeur sacré de J. C.', so beruht diese Angabe auf einem Mifsverstehen der oben übersetzten Phrase.

Ebend. I, 23 wird zur 8. Inschrift bemerkt:

‚Le dix-huitième (vers) présente, dans le mot *AIE*, une sérieuse difficulté. M. Corpet y voit un emploi antique de notre vieux mot *aïe, aide, secours*. Dans une savante lettre adressée à M. L. Renier, M. Roth, de Bâle, y reconnaît une contraction du mot *animae*. Je n'ose, quant à moi, me prononcer sur ce point'.

Der Vers lautet:

At Deus excellens AJE et de lumine lumen.

AJE ist meines Erachtens der Name Gottes אהיה.

Vgl. Lagarde, On. Sacra 160, 25. . *Aia* qui erat et erit. ib. 206, 71 *Αἰϊὲ ἐσεριὲ*.

J. K. Zenner S. J.

Das Autograph von Carl Grimmings Palästinareise im J. 1625. Röhricht und Meisner haben im 8. Bd der Ztschr. des D. P.-Vereins einen Auszug aus Carl Grimmings Palästinafahrt gebracht, bei dem sie eine Münchener Handschrift zu Grunde legten. Eine andere Handschrift hat Neumann, Tüb. Quartalschr. (1868), bekannt gemacht. Die Bibliothek des Collegiums Valkenburg besitzt eine Handschrift desselben Werkes, welche Grimmings Autograph zu sein scheint. — Die Handschrift umfasst 40 Blätter zu 19—26 Zeilen auf der Seite und ist vom Anfang bis Ende einschliefslich der Unterschrift von derselben Hand.

Gleich im Titel bietet sie zwei bessere Lesarten:
‚dann nach Carolo Grimmung' — | dann mich Carl Grimming — abhängig von ‚durch' (scl. durch meinen Herrn Vettern .. dann mich ꝛc.
‚besehen' — | beschechen (vgl. Grimms Wörterbuch unter beschehen).

[1]) De Rossi, Inscriptiones christianae II, XX liest: *λαβὼ(ν πηγὴ)ν*. Die eingeklammerten Buchstaben sind durch Conjectur ergänzt. Le Blants Ergänzung mit nur 4 Buchstaben scheint mir wahrscheinlicher.

Der Schluss lautet: Wir dann also unszerer langwürigen auch thailsz geverlichen Wahlfahrt (durch immerwerenden Beystandt der Allerseligsten Junckfrau Mariä) ein Ende gemacht von einander geschieden, jeder nach seinem belieben nach hausz verraist, und ein freundlichen Urlaub genommen.

Dieß aber alles, mit unß untwürdigen Sündern, andern zu Lob und Ehr der heilligsten Dreyfaltigkheidt, und nachrichtung aller derer, so gefallen haben die hl. Orth zu besechen, geschrieben, in deren Gebeth, zuvorderst aber in den schuz des hochsten Gottes, wür uns ambentlichen bevelchen thuen.

Actum ut supra
Carl Grimming zum Nidern Rhain, deß hl. Grabs
zu Jerusalem Rütter.

Die innere Seite des Pergamenteinbandes trägt das Buchzeichen, das erste Blatt aber den Namen Fr. de Pilats. [Aus dem Verzeichnis der Wohlthäter der Bibliothek ersehe ich, dass ein Freiherr von Pilat, der zur Zeit österreichischer Gesandter in Karlsruhe war, gemeint ist.]

J. K. Zenner S. J.

Das bischöfliche Pallium und die liturgische Stola. In der reichhaltigen Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom[1]) hat Grisar eine gelehrte und für Liturgiker sehr interessante Abhandlung veröffentlicht, welche den Titel führt: ‚Das römische Pallium und die ältesten liturgischen Schärpen' (S. 83—114). Aus dem reichen Inhalte derselben hebe ich zwei Punkte hervor, welche das Interesse weiterer Kreise beanspruchen.

Zunächst erhält die mannigfach beantwortete Frage über Ursprung und Entstehung des bischöflichen Palliums die, wie mir scheint, endgiltige Lösung. An der Hand vieler monumentaler Darstellungen aus dem christlichen Alterthum und frühen Mittelalter[2]), auf

[1]) Dem derzeitigen Rector Monsignore de Waal gewidmet von Mitgliedern und Freunden des Collegiums. Herausgegeben von Dr. Stephan Ehses. Mit zwei Tafeln und zwölf Abbildungen im Texte. Lex.-8°. XII + 308 S. Herder, Freiburg 1897. Im Jahr zuvor erschien gleichfalls bei Herder: Anton de Waal, Der Campo Santo der Deutschen zu Rom. Geschichte der nationalen Stiftung, zum elfhundertjährigen Jubiläum ihrer Gründung durch Karl den Großen.

[2]) Das älteste der herangezogenen Bildwerke, die berühmte Elfenbeintafel des Trierer Domschatzes, wird dem 5. Jahrhundert zugeschrieben. Dann führt Grisar aus dem 6. Jahrhundert stammende Mosaikbilder von Kirchen in Ravenna an und alle das Pallium tragenden Darstellungen der römischen Mosaiken, vom ältesten, das der ersten Hälfte des 6. Jahr-

welchen Päpste und Bischöfe mit dem Pallium bekleidet erscheinen, kommt Grisar zum Resultat, dass dieses Ornatstück ursprünglich eine, der Amtsschärpe (lorum) hoher weltlicher Würdenträger nachgebildete, liturgische Schärpe war, welche der Bischof als Abzeichen seiner Würde beim Gottesdienste trug. Zu diesem Ergebnis wird der Verfasser geführt durch die sehr auffallende Ähnlichkeit zwischen Pallium und Lorum sowohl in der Form als in der Weise, sie zu tragen.

Bis zur zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts hat das Pallium auf den Bildwerken eine andere Gestalt und wird in anderer Weise getragen als in späterer Zeit. Beides, Gestalt und Tragweise, können wir uns leicht vorstellen mit Hilfe unserer Stola. Man denke sich, der Bischof werfe das von seiner rechten Schulter vor der Brust herabhängende Ende der Stola über die linke Schulter zurück, so dass es auf der linken Seite des Rückens hinabfällt; und man hat die alte Form des Palliums und kennt die Art, in der es der Pontifex trug. Nur müsste man sich den Palliumstreifen nicht mit drei, sondern zwei Kreuzen, je einem an beiden Enden, geschmückt denken und sich ihn viel länger[1]) als die Stola vorstellen, so dass er nämlich vorn und rückwärts fast bis zu den Füßen herabhängt und den Hals nicht eng umschließt, sondern im weiten Bogen, der vorn bis unter die Brust herabreicht[2]). — Diese alte Palliumform stimmt nun ganz auffallend mit dem Lorum, das im bürgerlichen Leben des 4., 5. u. 6. Jahrhunderts ein auszeichnendes Gewandstück hoher Beamter war. Das Lorum war ein langer, schmaler, schärpenartiger, im 4. Jahrhundert noch ganz einfacher[3]) Streifen, von dem sich das Pallium nur durch die zwei Kreuze an den Enden unterscheidet. Das Lorum wurde ebenfalls über den Gewändern um Schultern und Brust geschlungen, aber nicht immer in

---

hunderts angehört, bis herauf in die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts, wo eine bemerkenswerte Veränderung dieses bischöflichen Ornates eintritt. Das erste schriftliche Denkmal über die Form desselben verdanken wir dem Biographen Gregors d. Gr., Johannes Diaconus (um 880).

[1]) Das gilt vom römischen Pallium. Auf den Bildern in Ravenna ist das Pallium kürzer; es reicht nicht weit unter die Brust hinab.

[2]) Über die weitere Entwickelung des Palliums vom Ende des 9. Jahrhunderts an vgl. Grisar, aaO. S. 89—96. Die S. 586 Anm. 2 erwähnte Umgestaltung des Ornatstückes bestand darin, dass die beiden Enden nicht mehr von der linken Schulter, sondern in der Mitte von Brust und Rücken herabhiengen (Joannes Diaconus, Vita s. Gregorii l. 4. c. 84). Diese herabhängenden Streifen haben sich dann seit dem 13. Jahrhundert allmählich verkürzt bis zur jetzigen Form.

[3]) Dem reichverzierten Lorum des 5. u. 6. Jahrhunderts ist das griechische Pallium, Omophorion, ähnlich.

der gleichen Weise[1]). Grisar gibt S. 98 die Abbildung einer im Museo Barberini zu Rom aufbewahrten Elfenbeintafel aus dem 5. Jahrhundert, auf welcher ein anonymer Consul mit dem Lorum erscheint. Mit der Art, wie dieser Consul das Lorum trägt, fällt die oben geschilderte Weise, das Pallium zu tragen, ganz zusammen bis auf eine kleine leicht begreifliche Verschiedenheit: beim Lorum wurde der vom Rücken herabhängende Theil unter dem rechten Arm nach vorn gezogen und von der linken Hand gehalten, beim Pallium aber ließ man das andere Ende am Rücken frei hinabfallen. Das geschah aus praktischen Rücksichten. Der rechte Arm und die linke Hand durften beim hl. Dienste durch den Palliumstreifen nicht gehindert werden, sondern mussten für die liturgischen Handlungen frei sein. Noch leichter begreift man diese Veränderung, wenn man an die alte Glockenform der Planeta denkt, über welcher das Pallium ja getragen wurde[2]).

Wenn man nun diese frappante Übereinstimmung zwischen der profanen und liturgischen Schärpe bedenkt, und sich die längst feststehende Thatsache vor Augen hält, dass die altchristliche Kirche für die Form ihrer liturgischen Gewänder nicht etwa die alttestamentlichen Cultkleider zum Muster nahm, sondern die edleren Arten der bürgerlichen Kleidung beim hl. Dienst einführte, so wird man der Grisar'schen Ansicht die Zustimmung kaum versagen können.

Aus der geschilderten ursprünglichen Anlegungsweise des Palliums fällt Licht auf einige Stellen des Caeremoniale Episcoporum, welche bei der gegenwärtigen Form des erzbischöflichen Ornatstückes schwer oder gar nicht verständlich sind. Das Cäremoniale schreibt vor[3]), das Pallium solle dem Bischof so auf die Schultern gelegt werden, dass der gedoppelte Theil desselben (pars *duplex* pallii) über der linken, der einfache aber über der rechten Schulter zu liegen kommt; auf Brust, Rücken und der linken Schulter solle es dann mit kostbaren Nadeln befestigt werden. Nun ist aber das Pallium gegenwärtig[4]) ein durchweg einfacher Streifen, der auf Schultern, Brust und Rücken liegend ringförmig den Hals des Pontifex umgibt und nach vorn und rückwärts in einem kurzen Ausläufer herabfällt. Was soll also die Unterscheidung zwischen dem einfachen und zweifachen Theil des Palliums? Und warum

[1]) Verschiedene Arten, das Lorum umzulegen, s. bei Grisar aaO. S. 96 ff. und Duchesne, Origines du culte chrétien p. 372 s.

[2]) Auch jetzt schreibt das Caeremoniale Episcoporum (l. I. c. 16 n. 5) vor: Quando autem pallium imponitur Archiepiscopo, semper imponitur super planeta . .

[3]) L. II. c. 8. n. 20; l. I. c. 16. n. 5.

[4]) Durandus (Rationale divin. offic. l. III. c. 17. n. 3) sagt noch, wo er das Pallium seiner Zeit beschreibt: a sinistris est duplex, a dextris simplex.

wird dasselbe gerade auf der linken Schulter befestigt, da es doch auf der andern Schulter in größerer Gefahr ist, durch die viel häufigeren Bewegungen des rechten Armes verschoben zu werden? Bei der alten Tragweise desselben bieten diese Vorschriften dem Verständnis keine Schwierigkeit. Damals war der Streifen auf der linken Schulter wirklich gedoppelt, weil übereinander gelegt; damals war auch eine Nadel auf der linken Schulter ganz nothwendig.

An zweiter Stelle bietet besonderes Interesse, was Grisar über das Verhältnis zwischen Pallium und Stola ausführt S. 101 ff. Schon die große Ähnlichkeit beider Ornatstücke in ihrer alten Form drängt zur Frage: Welche Beziehung mag wohl zwischen denselben ursprünglich bestanden haben? Ist vielleicht die fast vollständige Gleichheit der Formen die Folge einer engen Verwandtschaft der Zwecke? Duchesne hat diese Frage bejaht[1]): beiden, der Stola und dem Pallium, liegt derselbe Gedanke, derselbe Zweck zu Grunde. Sie sind die liturgischen Amtsschärpen, durch welche die Mitglieder der Hierarchie, die Diaconen, Priester und Bischöfe bei der Liturgie gekennzeichnet werden sollten. Durch die verschiedene Weise die Schärpe zu tragen, unterschieden sich die drei hierarchischen Ordines untereinander. Der Diacon legte dieselbe nach dem Muster des Orariums, eines profanen Zierstreifens, auf die linke Schulter und ließ die beiden Enden nach vorn und rückwärts frei herabhängen; (der Priester mag das zweite Ende vom Rücken über die rechte Schulter nach vorn gezogen haben); der Bischof warf, nach dem Vorbild des Lorums, den von der rechten Schulter kommenden Theil wieder über die linke Schulter zurück.

Außer der Gleichheit der Form spricht für diese Ansicht die Thatsache, dass die Stola vom Diacon über allen andern hl. Gewändern, eben wie eine auszeichnende Schärpe, getragen wurde. Wie ferner aus alten Bildern sich ergibt, trug der Bischof von Rom beinahe 2 Jahrhunderte lang nach der Einführung der Stola in der römischen Kirche, dieselbe nicht, sondern das Pallium allein, das ja jede andere Schärpe überflüssig machte. Die Sitte, Pallium und Stola zugleich zu tragen, verdankt ihre Entstehung möglicher Weise dem Vergessen der ursprünglichen Bestimmung beider liturgischen Ornatstücke. Endlich war vielleicht selbst der Stoff derselben ursprünglich nicht nothwendig verschieden. Allerdings berichtet Isidor von Pelusium[2]) in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, das Pallium sei von Wolle, die Stola hingegen von Leinwand. Joannes Diaconus, der Biograph Gregors des Großen, aber sagt[3]), wo er von dem als Reliquie verwahrten Pallium dieses

[1]) L. c. p. 379. Das gilt wenigstens für viele außerrömische Kirchen.
[2]) Ep. l. I. n. 136; *Migne* PG. 78, 271; bei Grisar, S. 103.
[3]) L. c. c. 80; bei Grisar S. 84.

heiligen Papstes redet, dasselbe sei aus weißem Byssus, also aus feiner Leinwand gewesen.

‚In diesen Sätzen‘ — über das Verhältnis von Pallium und Stola — ‚welche für manchen vielleicht überraschend oder gar befremdlich sind, ist allerdings wenig Symbolik enthalten, es erscheint da kaum eine mystische Bedeutsamkeit der Stola, aber wir glauben, es ist in denselben umso mehr historischer Gehalt. Die Symbolik brachte man erst später in die Geschichte und Erklärung der geistlichen Gewänder, in Jahren, als bereits der einfache und natürliche Ursprung derselben vergessen war. Die nüchterne Forschung hat aber, unbeirrt durch die symbolischen Deutungen, zu dem Entstehen und Wachsthum der jetzigen Dinge aus den Zuständen des wirklichen Lebens der alten Welt und Kirche zurückzukehren‘[1].

Michael Gatterer S. J.

Der um die Kunstgeschichte hochverdiente Domcapitular Friedrich Schneider in Mainz hat unter dem 2. April dieses Jahres im Mainzer Journal folgende ebenso interessante wie betrübende Mittheilung über **ein verströdeltes Kunstwerk der alten Mainzer Kirche** gemacht: ‚Zwischen 1895—1896 gelangte die allerdings unbestimmte Nachricht an mich, dass im Rheingau ein wertvolles Antependium aufgetaucht und an kleine Händler in Frankfurt verkauft worden sei. Ich mochte an eine bedeutende Sache nicht glauben. Nicht lange nachher wurde es mir zur Gewissheit, dass ein Stück von Wert thatsächlich nach Köln gelangt sei. Jetzt theilt ein soeben in Brüssel unter der Leitung von J. Destrée, Director der kgl. Museen für Kunstgewerbe, erscheinendes Prachtwerk mit, dass das in Rede stehende Kleinod in letzter Hand von der Kunst- und Alterthumshandlung S. Bourgeois in Köln an die Brüsseler Sammlung verkauft worden sei. Es wurde eine außerordentlich hohe Summe — man spricht von 30000 Franken — dafür bezahlt, und das Königliche Museum schätzt sich dabei glücklich, eine solch seltene, nach allen Beziehungen kostbare Erwerbung gemacht zu haben‘.

Jenes Antependium, ein hervorragendes Werk kirchlicher Kunststickerei stammt aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und befand sich einstens im Besitz des Klosters Rupertsberg bei Bingen. ‚Die in Gold- und Silberfaden ausgeführte Stickerei gliedert den köstlichen Grundstoff, byzantinischen Kaiser-Purpur, in ein breites Mittelfeld und zwei schmale Seitenfelder; breite Borten säumen nach oben und unten das Seidengewebe ein. In der Mitte thront in mandel-

[1]) Grisar, aaO. S. 102.

förmiger Glorie Christus als Weltherrscher mit erhobener Rechten, in der Linken das Buch. Der Glorienstreifen enthält die Inschrift:

QUI · ME · DILIGITIS · MEA · SIT · BENEDICTIO · VOBIS
REX · EGO · SUM · REGUM · STATUENS · MODERAMINA · RERUM

‚In den Zwickeln sind die Zeichen der Evangelisten eingestickt. Rechts und links stehen zu zwei und zwei die Bilder der hl. Jungfrau und des hl. Petrus; andererseits der hl. Rupert und die hl. Hildegard; an den äußeren Enden Johannes der Täufer und der hl. Martin. In dem himmlischen Hofstaat sind demnach dem König der Könige zunächst die Patrone von Bingen und des Klosters Rupertsberg aufgeführt.

‚Einen besonderen Wert gewinnt nun die Prachtstickerei dadurch, dass neben den Heiligen-Darstellungen auch solche zeitgeschichtlicher Art sich finden. Die Wiedergabe von Personen aus der Zeitgeschichte ist nämlich sehr selten, und noch seltener kommt sie in so ausgiebigem Maße vor. Zur Rechten des Heilandes liegt, nach dem Brauch der Byzantiner, völlig ausgestreckt, mit anbetender Geberde, Erzbischof Sigfried von Mainz, zur Linken, gleichfalls durch Beischrift gekennzeichnet, die Herzogin Agnes in fürstlicher Tracht. Agnes entstammte mütterlicherseits aus dem uralten Mainzer Geschlecht der Losz, das noch jetzt in Belgien fortlebt, und war von 1207—1213 mit dem Herzog Ferri II. von Lothringen verheiratet; sie erscheint zumeist als Agnes, Herzogin von Nanzig . . Diese Darstellungen werden des Weiteren ergänzt durch die Brustbilder von zehn Klosterfrauen, die mit erhobenen Händen gegen den Heiland sich wenden. Sie sind mit Namen bezeichnet. Zweimal kommen Sophia und Ida vor. Dann Guda, Agnes, Mechtild, Adelheidis, Gertrudis und Frau Elisabeth, wohl die Äbtissin. Überdies erscheint am äußersten Ende zur rechten Hand ausgestreckt liegend eine andere Adelheidis, vielleicht eine frühere Äbtissin und möglicherweise jene, die im Januar 1200 aus Anlass eines Tausches von Weinbergen zu Rüdesheim genannt wird, den sie mit dem Dynasten Embricho daselbst abschloss. An der entsprechenden Stelle zur linken Hand ist eine mit dem Namen Godefridus bezeichnete männliche Figur abgebildet, unter der vielleicht Godefrid von Epstein gemeint sein kann, welcher in der Zeugen-Unterfertigung der erwähnten Urkunde des Erzbischofs Sigfried II. von Mainz vorkommt. Am untersten Rand der Stickerei, zu Füßen des Herrn, ist in kleinem Maßstab eine knieende, tonsurierte Figur, in Pelz gekleidet, mit dem Namen Conradus bezeichnet.

‚Mit schmerzlichem Bedauern ist festzustellen, dass eine derartige Kostbarkeit von ihren letzten Hütern verschleudert worden, nachdem Kriege und Revolution sie verschont hatten. Wie es überhaupt geschehen konnte, dass trotz der strengsten Vorschriften der geistlichen und

weltlichen Behörden eine Veräußerung stattfand, ist unverständlich. Wer immer dazu mitgeholfen hat, trägt eine umso schwerere Verantwortung, als das ehrwürdige Prachtstück gar ins Ausland verschleppt wurde. Unsere großen Sammlungen in Nürnberg oder Berlin hatten doch, wenn es überhaupt zu einem Verkauf kommen durfte, das erste Anrecht daran, und sicher wäre es auch gelungen, ein stattliches Äquivalent dafür zu bieten. So aber scheint der crasseste Egoismus den Erfolg über jede bessere Erwägung davon getragen zu haben'.

Der Vorgang verdient die schärfste Brandmarkung. Er ist umso unbegreiflicher, da sich in der letzten Zeit auch in nicht katholischen Kreisen Deutschlands ein hohes Interesse für die Kunstschöpfungen unserer großen Vergangenheit regt, und allenthalben ein reger Eifer für deren Erhaltung bekundet.

Emil Michael S. J.

Abhandlungen.

Ungedruckte Briefe des Erzbischofs Dr. Vauchop und seines Gefährten, des Jesuiten P. Claudius Jaius.

Von Bernhard Duhr S. J.

Unter den Papieren Morones in der vaticanischen Bibliothek befindet sich eine Instruction ohne Datum, welche unterzeichnet ist Johannes episcopus Mutinensis nuncius apostolicus und deren Adresse lautet: Al Illmo et Rmo Monsor et padrone Colendismo Il Sor Cardinale Moroni[1]). Unterzeichner und Adressat wären also dieselbe Persönlichkeit. Für wen wurde diese Instruction geschrieben?

Im Eingange heißt es: In primis *Paternitas tua* in exordio cuiusvis tractationis Deum optimum invocabis. Dann wird auseinandergesetzt, dass er sich den Leuten insinuieren müsse als Helfer, nicht aber als Schulmeister, was die Deutschen nicht leiden könnten. Auch dürfe er es nicht gleich auf die Vollkommenheit absehen, weil qui nimis emungit, elicit sanguinem und man den glimmenden Docht nicht auslöschen dürfe. Eine ähnliche Instruction habe auch er, Morone, vom Papste erhalten[2]);

---

[1]) Vat. Lat. 6413.

[2]) Diese Instruction vom 8. Jan. 1542 bei Raynaldus ad an. 1542 n. 2—8. Darin heißt es auch ut melius queas juvare hoc religionis

was man bei den Deutschen durch Liebe und Klugheit nicht erreiche, werde man durch Ungestüm und Furcht kaum erzwingen. Deine Paternität soll nicht unterlassen, das Capitel und den Bischof von Regensburg in passender und geschickter Weise an ihre Pflichten zu ermahnen, dabei aber den Namen eines Reformators oder Censors meiden. Davor warnt die Instruction bald nachher nochmals in der eindringlichsten Weise. Erst wenn er ihre Freundschaft gewonnen, solle er die Briefe des Nuntius und des Papstes dem Bischof und Capitel überreichen. In jedem Falle dürfe er aber nur mit aller Milde vorangehen. ‚Damit du aber alles besser ausführen kannst, habe ich dir einen Genossen und Gehilfen nach deinem Herzen beigeben wollen, den Herrn Claudius Jaius, dessen getreuen Rath und Mithilfe du in allen Dingen gebrauchen kannst‘. In allem sollen sie einmüthig vorangehen. ‚Diese Instruction, die ich auf deine Bitten verfasst, soll aber weder dich noch den Herrn Claudius einschränken‘. Alles, was er geschrieben und nicht geschrieben, überlasse er ihrer gemeinsamen Entscheidung. Zum Schluss ermahnt Morone beide, dass sie häufig nach Rom, besonders an den Cardinal Cervino schreiben sollen.

Instruction Morones für Dr. Vauchop und P. Claudius Jaius.

Februar oder März 1542.

In primis Ptas tua, quod facturam minime dubitamus, in exordio cuiusuis tractationis seu rei, quam aggressurus es, puro corde et sincera fide Deum optimum inuocabis, Christumque redemptorem nostrum, ut faueat tuis ceptis, omnesque tuas actiones dirigat.

Item respiciens ad Deum, et ad salutem animorum tantum, non ad gloriam mundi, neque ad aliam rem, in omnibus actionibus tuis et uerbis, profundam animi humilitatem habebis, et prae te feres, zelumque animi tui ita temperabis prudentia, ut audire merearis fidelis servus et prudens. Propterea animis hominum, ita te insinuabis, ut eorum potius coadiutor et pius comminister habearis, quam preceptor et magister, quod valde abhorrent animi Germanorum. Ita etiam tractabis cum eis, ne statim eos ad perfectionem adducendos existimet Ptas tua, quia qui nimis emungit, elicit sanguinem, et linum fumigans extingui non debet, sed pueris lac dandum est, ut paulatim possint crescere, et in virum perfectum adducti, capere solidiorem cibum. Nam summus pontifex mandavit etiam mihi, ut me potius coadiutorem et cooperatorem episcopis exhiberem, quam exactorem

---

negotium, tecum mittimus Doctorem Scotum et alios nonnullos Viros peritos et valde pios qui tibi pareant quos a nobis petiisti et quorum opera non parum adjumenti actionibus tuis praestare poterit l. c. n. 5.

eorum officij, quia quod ipsi pro eorum pietate et prudentia, proque naturae bonitate, et generis nobilitate facere noluerint, sua Stas vix credit facturos esse importunitate, metu, vel alia aliqua causa[1]). Non deerit tamen P. tua, quin capitulum et episcopum Ratisponensem relicto nomine reformatoris et censoris admoneat opportune et cum maxima dexteritate quales esse debeant.

Circa Deum et eius cultum interiorem et exteriorem.
Circa sacramenta.
Circa propriam personam et familiam suam.
Circa parrochias, et subditos ecclesiasticos et seculares.
Circa scolas et instructionem puerorum.
Circa eleemosinas.

Denique circa omnia, quae pertinent uel ad honorem Dei, vel ad suam ipsorum salutem et gregis tibi commissi, in cuius rei institutione, quia P. tua assidue versatur potius meipsum docere potes, quam a me doceri. Verum illud iuuat repetere, tantum ab omni ostentatione potestatis, siue magisterij abesse oportere, ut ne minima quidem suspicio eorum animos tangere possit, te velle eos reformare. Quapropter (?) nisi praevia aliqua animorum dispositione, quod fieri poterit, si familiarius te in eorum consuetudinem, quasi aliud agens insinuaveris honestae amicitiae primum iacies firma fundamenta, dein litteras meas, cum breuibus litteris Smi Dni nostri, episcopo, et capitulo presentare poteris et admonitionem facere. Quod si hoc assequi non poteris, et non solum dura, uerum etiam ita male affecta omnia inuenies, ut nihil ex earum presentatione et dicta admonitione tua sperare possis, non deeris tamen cum omni lenitate eos congregatos serio admonere, ut summi pontificis mandatis satisfiat.

Ut autem omnia rectius exequi possis, socium et comministrum secundum cor tuum tibi addere volui dominum Claudium Jaium, cuius fideli consilio, opera, et auxilio in quibuscumque rebus uti poteris, non enim dubito vos quaerentes ea, quae sunt Jesu Christi concordi et unanimi spiritu omnia tractaturos, eumque in primis dominum Claudium commendatum habebis.

Atque haec quidem sunt, quae paternitati tuae, a te ipso rogatus, in scriptis dare volui, ea tamen conditione, ut spiritum tuum et predicti domini Claudii nullatenus alligare velim. Sed ea quae mihi uidentur proferre, relinquens communi dispositioni vestrae non solum ea quae supra commemoraui, uerum etiam ea, quae omisi. Nam spero spiritum Dei uobiscum affuturum, et scio consilia saepe numero

---

[1]) In der Instruction des Papstes für Morone vom 8. Januar 1542 heißt es: . . quoniam scimus omnes eos Episcopos Venerabiles fratres nostros pro officio eorum debito et prudentia proque naturae bonitate et generis nobilitate per se promptos esse et paratos ad hanc reformationem idcirco volumus ut in hac parte potius indices et prae te feras *coadjutorem et cooperatorem* eorum a nobis destinatum esse quam exactorem eorum officii .. Raynald. ad an. 1542 n. 5.

in arena esse capienda. Nulla igitur obstet obedientiae astrictio, quantum ad me attinet, nulla actionum uestrarum nisi ex Deo cogens necessitas. Quem autem rerum successum habebitis, et si qua in re opera et auxilio meo indigueritis, si libuerit, indicabitis quamdiu ero in hac provincia. De his etiam uterque uestrum ad urbem scribet diligenter, maxime ad Rmum D. Cardinalem Stae Crucis.

Johannes episcopus Mutinensis nuncius apostolicus.

[A tergo] Al Illmo et Rmo Monsor et padrone Colendismo
Il Sor Cardinale Moroni etc.

Sarà consignata a M. Pompeo Macchiauelli
Roma.

(Rom, Vatic. Bibl., Vat. Lat. 6413 f. 208 s.)

Die Instruction ist also für zwei Sendboten an Bischof und Capitel von Regensburg bestimmt: der eine ist der Jesuit P. Claudius Jaius, der andere, Hauptadressat, kann demnach kein anderer sein als der blinde Doctor, Dr. Scotus, oder Dr. Bauchop. Dies geht aus dem Briefe Morones vom 21. Mai 1542 an Contarini[1]), dem Briefe Joh. Ecks vom 16. Mai 1542 an Cardinal Farnese[2]), dem Briefe des hl. Ignatius vom 1. Juni 1542[3]), ferner aus den Briefen des Dr. Bauchop und P. Jaius selbst deutlich hervor.

---

[1]) ‚Ho scritto al Doctor Scoto resti a Ratisbona al suo monasterio, e habbi cura della nation sua assai dispersa per Germania fuggendo il nome di riformatore e di nuncio apostolico, e cercando con prudentia e con humilità lavorar in vinea Domini. Al' altro compagno Mr Claudio Jaio, ho ordinato resti nel tratto del Danubio e Baviera; e spero sarà utile, parendomi verus Israelita, in quo non est dolus'. Quirini Epistol. Reg. Poli Brixiae 1748 3, CCLXVII.

[2]) . . ‚Robertus *Vuachop* (sic) Scotus, qui ex commissione Rmi Epi Mutinensis negotium fidei Ratisponae agit jussit ut litteras darem ad Amplitudinem tuam; nam profecto ut est candido animo, magno zelo agit negotium, et meo quidem suasu adiit Landsutum regiam ducis Ludovici, ubi tunc etiam Leonhardus Eckius agebat: nam oppidum quod ponte jungitur Ratispone, ad ditionem ducis Ludovici pertinet, cuius auxilio Ratisponam in antiqua fide retinet: jussit idem ut dum Rma P. T. pluribus negotiis obruitur, fusius omnia ad E. Card. S. Crucis scriberem ut in praesentia facio'. Orig. Parma, Staatsarch., Farnes. Am 20. November 1542 schreibt Eck an die Concils-Cardinäle: ‚De sententia in Episcopum Eichstettanum lata ipse et d. Robertus *Wacoph* (sic) explicatius scribet'. Orig. ibid.

[3]) ‚Maestro Jayo con el Doctor Escoto, por comision del Nuncio y mandado de Su Santidad, se han de quedar en Ratisbona y en las otras ciudades que están á orillas del Danubio, y hasta ahora han empleado bien su trabajo' Cartas de San Ignacio de Loyola (Madrid 1874) 1, 129.

Bevor wir einige dieser letztern Briefe, die bisher unbekannt geblieben, vorlegen, scheint es angebracht, ein Wort über Vauchop und Jaius vorauszuschicken.

Raynaldus, der Fortsetzer des Baronius, schreibt zum Jahre 1539, dass nach dem Abfall des Erzbischofs Georg von Armagh an dessen Stelle ernannt worden sei ‚Robertus Wancop, doctrina et pietate celeberrimus'[1]). Raynald schreibt einmal Wancop, ein anderes Mal Vancop, dreimal Vanchop, bei der Bischofsliste des Concils in Bologna (1549) aber Vauchop. Letzteres ist die richtige Schreibweise, wenn man auch den Namen in neuerer Zeit stets Wauchop schreibt, wollen wir anders an dem Grundsatze festhalten, den Namen so zu schreiben, wie ihn der Betreffende durchgehends selbst geschrieben. Es zeigen nun fast ausnahmslos alle Originalbriefe, die der Dr. Scotus selbst unterschrieben, die Schreibweise Vauchop. Die Briefe Vauchops sind alle von fremder Hand geschrieben, auch die Unterschrift, aber unter manche Briefe hat er doch noch seine Unterschrift in großen Buchstaben selbst gleichsam dazu gemalt und die lautet fast ausnahmslos immer R. Vauchop. Vauchop war blind. Man hat dies zwar bestritten, aber für die späteren Jahre muss man eine Erblindung doch wohl annehmen; denn sonst könnte der Papst dies nicht als etwas Außerordentliches hervorheben. Paul III. preist in einem Breve an die bayerischen Herzoge vom 14. April 1543 den ‚Doctor Scotus Ecclesiae Armachanae Administrator' als einen Mann, der durch die Reinheit seines Lebens hervorragend und selbst durch seine Blindheit bewunderungswürdig sei[2]).

Als Theologe Campeggis und später Contarinis weilte Vauchop Ende 1540 und Anfang 1541 in Worms[3]) und von Januar 1541

---

[1]) Raynaldus, Annal. eccl. ad an. 1539 n. 36. Vgl. Bellesheim Gesch. der kath. Kirche in Irland II 2, 69 ff. und Moran, Spicileg. Ossoriense, Dublin 1874 p. 13 s.

[2]) ‚Vitae puritate et doctrina praestantem, caecitate ipsa admirabilem' l. c. ad an. 1543 n. 30.

[3]) Seine Briefe Vormatiae 26. und 27. November 1540, vom 7. Jan. 1541 nach Copien bei Laemmer, Monumenta Vaticana p. 303 s. 321. Das Original des Briefes vom 27. November in Neapel, Staatsarch., Farnes. 753 sub V. Briefe Vauchops aus den Jahren 1540 u. 41 auch im Vatic. Archiv. Nunz. d. Germania vol. 58.

an in Speyer[1]), Nürnberg und Regensburg[2]). In einem Briefe vom 28. April 1541 schreibt Contarini, Granvella habe ihm gesagt, dass der Dr. Scotus den Mund nicht halte[3]). Am 30. April schreibt Vauchop aus Regensburg an Cardinal Cervino über die Disputation[4]). Wie Farnese am 23. Juni 1541 an Contarini berichtet, ist der Papst erfreut über das Anerbieten des Dr. Scotus, in Deutschland zu bleiben, wenn es das Interesse der Religion erheische[5]). Ende Juli reiste Vauchop nach Rom; seine Rückkehr hielten Contarini und Morone nicht für nothwendig, stellten sie aber der Entscheidung des Papstes anheim[6]).

Am 18. Januar 1542 schreibt Morone von Innsbruck an Farnese: „Ich weiß nicht, ob Dr. Scotus mit den Gefährten so frühzeitig hier ankommen wird, dass wir zusammen nach Speyer reisen können, weil er am 17. dieses von Bologna abreisen sollte und wohl nicht in acht Tagen hier eintreffen wird, aber ich werde Weisung zurücklassen, dass er nach Speier nachkomme, wo man dann berathen wird, an welchem Orte er am nützlichsten zu verwenden ist'[7]). Vauchop berichtet am 23. Januar 1542 aus Trient an Farnese über ihre Reise[8]). Am 10. Februar meldet Morone, dass Dr. Scotus und seine Gefährten am 9. Februar in Speyer angekommen seien[9]). Wie Morone am 20. Februar schreibt, hat er dem Erzbischof von Mainz den Dr. Scotus nicht zuweisen können, weil derselbe mit einem dieser Priester für Regensburg bestimmt sei[10]).

---

[1]) Brief Vauchops aus Speyer vom 26. Januar 1541 an Farnese (Tod des Vaters, falsche Anklagen) in Parma, Staatsarch., Farnes. Orig.

[2]) Norimbergae 19. Febr. 1541, Ratisb. 27. Febr. 1541, bei Laemmer l. c. p. 356, 361. Briefe Vauchops an Farnese von Regensburg 5. März u. 22. Juni in Neapel, Farnes. 753 u. 1757. Vgl. die Briefe Campeggis, Wormat. 18. u. 23. Jan. 1541, bei Laemmer p. 336, 341.

[3]) Pastor, Die Correspondenz des Cardinals Contarini 1541, Historisches Jahrbuch 1880 IV, 371.

[4]) Original Parma, Staatsarch. Farnes.

[5]) Dittrich, Regesten u. Briefe des Cardinals Contarini (Braunsberg 1881) S. 203.

[6]) Dittrich S. 345 u. dazu Dittrich, Contarini (Braunsberg 1885) S. 780².

[7]) Laemmer p. 299.

[8]) Original in Neapel, Staatsarch. Farnes. 747 sub V.

[9]) Laemmer p. 403.

[10]) Qual per esser destinato a Ratispona et alla Bavera, con un de quelli preti non può attender a quest' altra parte. Laemmer p. 413.

Die Gefährten waren, wie wir aus einem Briefe des hl. Ignatius vom 18. März 1542 wissen, P. Bobadilla und P. Jaius[1]). Wir haben es hier nur mit letzterem zu thun.

Sowohl Geburtsort als Geburtsjahr des P. Claudius Jaius sind unbestimmt: die wahrscheinlichere Annahme spricht für einen Ort des obern Savoyen und das Jahr 1504[2]). Als Magister artium hatte er sich am 15. August 1535 in Paris dem hl. Ignatius angeschlossen, in Rom und Ferrara und verschiedenen andern Orten Italiens sehr segensreich in der Seelsorge gewirkt. Da der Papst dem hl. Ignatius befohlen, Faber nach Deutschland zurückzurufen und noch zwei seiner Genossen ebendorthin zu senden, hatte Jaius den Befehl erhalten, in Bologna den Erzbischof von Armagh und Bobadilla zu erwarten und sogleich die Reise nach Deutschland anzutreten.

In diese Zeit zunächst, Anfang 1542, fallen die Briefe, die hier ihrem Wortlaute nach veröffentlicht werden sollen.

Am 6. März schreibt Vauchop aus Speyer an Cardinal Farnese, dass er eine längere Unterredung mit dem Könige gehabt, der sehr nach einer Reform der Kirche verlange. Jaius und Bobadilla lebten bis jetzt mit ihm zusammen[3]).

---

[1]) Cartas de San Ignacio de Loyola 1, 123. Im Vatic. Archiv findet sich Concilio di Trento vol. 38 f. 6 folgende

Dispensa delli 500 Scudi mandati al Vescovo de Modena 1542

Al Doctor Scotto	12
Georg. Vicelio	20
Predicatór de Spira de So Augno frate Michele homo di grand' existimatione in quella citta	16
Dottor Echio	200
Mandati a Spira a M. Pietro Fabro venuto di Spagna	30
Dati a M. Nicolo Bovadiglia p. mandarlo al campo in Ungaria	20
Pagati in Ispruch per le sue spese	2

[2]) Der Name Jay oder Le Jay ist nirgends verbürgt. Die eigene Unterschrift lautet Jaius oder Jaio. Über die verschiedenen Ansichten in Betreff des Geburtsortes und der Zeit s. Prat, Le Père Claude le Jay Lyon 1874 p. 3 s. u. Boero, Vita del Servo di Dio P. Claudio Jaio Firenze 1878 p. 8 s.

[3]) Bobadilla schreibt von sich in seinem Itinerarium: ‚1542 Praedicavit Spirae hispanice coram Rege Romanorum in dieta imperiali' bei Boero, Nicolò Bobadiglia Firenze 1879 p. 193. Von Bobadilla befinden sich viele ungedruckte Briefe in Neapel und Parma. Einen Theil derselben aus der Zeit seines Aufenthaltes in Deutschland gedenke ich bei anderer Gelegenheit zu veröffentlichen.

Vauchop an Farnese.

Speyer, 6. März 1542.

Illustrissme ac Rme domine: laboraui secundum gratiam mihi datam cooperari R. dominis nunciis ad promovendam causam ecclesiae dei in colloquiis cum regia mate, principibus catholicis, ac aliis personis ecclesiasticis, fructum novit deus, singula retuli Rdo patri domino mutinensi. Heri satis prolixum habui colloquium cum Rgia mte quae parvum fructum sperat de concilio non composita pace: hortatur tamen suam Stem fortiter aggredi reformationem ecclesiae: et hanc ait unicum medium restaurandae ecclesiae, sine quo impossibile esse suos ac aliorum principum subditos posse contineri in fide catholica ac obedientia ecclesiae existimat. Hortatus sum ut in illicitis petitionibus protestantium constantem se preberet, gloriam dei ante oculos habens: a quo omnis Victoria speranda est potius quam in exercituum multitudine. Respondit, ut decuit cathcum principem se daturum omnem operam ne aliquid novi illis concederetur in istis Comitiis, et si multis urgeretur calamitatibus. Primo hujus discessissem hinc: sed iussu domini mutinensis spectaui hucusque ob quaedam negocia tractanda, presertim ut visitarem librum reformationis Rmi card. maguntini. Dominus claudius[1]) et dominus nicolaius[2]) mecum in hodiernum diem couixerunt. Dominus Mutinensis mihi satisfecit pro expensis Domini nicolai a bovadilla usque in hunc diem. Expediens erit mittere ad nos breve aliquarum facultatum quibus utemur gratia dei cooperante ad aedificationem illorum cum quibus conversamur, maxime opus erit confirmatione commissionis nobis concesse per dominum nuncium super reformatione et absolutione haereticorum insuper et potestatis mihi concessae per Rmum legatum Contarenum super emendatione et reformatione monasterii Sti Jacobi ratisponensis et aliorum ab eo dependentium nationis scotorum: opus est etiam brevi ad duces bavariae et precipue ad archiepiscopum Salisburgensem, cum quo propono facere specialem fructum. Spero dominum mutinensem de his et de omnibus aliis fusius scripturum cuius prudentiae me submitto. Scripsit nobiscum litteras ad episcopum et capitulum ratisponensem et ad eosdem misit brevia credentiae suae Stis ad cuius pedum oscula, nos humiliter commendetis quaeso. Gratia Jesu Christi Vobiscum Spirae Sexto martii 1542.

Vrae illustrissimae ac Rmae dominationis servitor

Robertus Vachop theologus indignus

R. Vachop[3]).

(A tergo) Illustrissmo ac Rmo domino S. cardinali farnesio Vicecancellario — Romae

— (15) 42 — Spira Del. Dottor Scoto alli 6 di marzo.

Orig. Neapel, Staatsarch., Farnes. 725 sub V.

---

[1]) Jaius. [2]) Bobadilla.

[3]) Diese letztere Unterschrift Autograph. In den Briefen Vauchops habe ich Orthographie und Interpunction etwas modernisiert.

In dem Briefe vom 13. April meldet V., dass er in Regensburg am 24. März angekommen und zwar, wie aus dem Verlauf des Briefes hervorgeht, mit P. Jaius[1]). Ihre Ankunft habe die Katholiken sehr getröstet, die Gegner in ihren Anschlägen vorsichtiger gemacht. Die Schilderung des Welt- und Ordensclerus entspricht der allgemeinen Lage. Die Beichtväter verderben viel. Die katholischen Prediger entsprechen wenig ihrem Amte mit Ausnahme eines Pfarrers der Domkirche, der mit eifrigem Bemühen das Volk bei der Religion zurückhält, so dass an Sonntagen 2—3000 Menschen seinen Predigten lauschen. Die Protestanten haben alles daran gesetzt, diesen Priester zu gewinnen, aber vergebens. Um ihn zu trösten, haben wir Wohnung bei ihm genommen. Die Briefe des Papstes und Nuntius an Bischof und Capitel hätten sie überreicht und ihre Mahnungen im Geist der Milde an sie gerichtet. Vom Capitel sei wenig zu erwarten. Der Bischof scheint einfach und gut, aber ungebildet und wenig fleißig, auch fehlen ihm die geeigneten Rathgeber. Kurz, der ganze Clerus ist wenig exemplarisch. Wir arbeiten aber daran, Bischof und Clerus zu größerem Eifer zu ermuntern. Wir beginnen nichts ohne vorhergehendes Gebet und Berathung[2]). Und wahrlich, der Herr Claudius (als ein wahrer Diener Christi) arbeitet mit mir getreu in allen Dingen. Ohne Rücksicht sucht er jede Gelegenheit, mit den einzelnen Mitgliedern des Clerus zu sprechen, zu ihrer geistigen Förderung, auch mit einigen Bürgern; ferner bemüht er sich sehr, etwas deutsch zu lernen. Möchten doch viele Prediger, die fremde Sprachen lernen, jetzt alle ihre Mühe auf diese deutsche Sprache verwenden, dann würden sie größere Früchte zur Ehre Gottes erreichen. Denn ganz gewiss ist hier großer Mangel an Predigern und Beichtvätern. Durch die Schuld einiger ist es geschehen, dass das sonst gute und katholische Volk von der Beichte zurückschreckt.

Vauchop an Farnese.

Regensburg, 13. April (1542)

Illustrissime ac Reverendissime Domine: Venimus Ratisponam vigesima quarta Martij ubi laboravimus aliquo amicitie vinculo nos coniungere personis et Ecclesiasticis et Laicis qui hic sunt alicuius auctoritatis priusquam nostrum munus et officium illis insinuaremus. Sed multi propter Dietam preteritam cognoverunt me ministrum sanc-

[1]) Die Biographen setzen die Ankunft in den April.

[2]) Vgl. den Anfang der Instruction Morones.

titatis. Unde non parum admirati sunt nostrum huc adventum. Maxime quod causam semper tacuerimus. Quidam existimabant me velle occupare monasterium scotorum. Alii nos venisse propter reformationem arbitrabantur: quia iam quidam rumor ex spira venerat ad eorum aures Sanct^{mum} D. N. misisse 15. (?) sacerdotes ad exequendum reformationem in Clero. Sic de nobis erant varie opiniones tam in Clero quam in populo. Et gratia Dei omnia cooperata sunt in ipsius gloriam. Nam qui favent fidei Catholice multum consolati sunt et confortati spe boni Nuntij, Adversarij vero multa omiserunt que attentaverant et facere proposuerant. Predicator vero apud novam Capellam dive Virginis favens Lutheranismo mitius solito se gerit: nec communicavit aliquem populum publice hoc pascate sub utraque Specie licet illud multum timebatur quod ad hoc prius induxerat populum. Senatus forsan intelligens nos missos a S. D. N. non permisit aliquam novitatem. Erat etiam Ecclesia amplior scilicet S. Dominici iam deputata alteri predicatori Lutherano. Sed hunc instituere etiam distulit Senatus. In Senatu sunt quatuor qui maxime promovent hanc sectam. Inter ceteros non modice auctoritatis quorum est unus Jurisconsultus precipuus fautor huius predicatoris quem nitimur bonis exortationibus, familiaribus colloquiis et conversacione cum tempore allicere ad sanam Ecclesie doctrinam atque attrahere in veram viam. Jam inter nos et illum intercessit aliquid familiaritatis nec profitetur nobis aperte se esse hostem. Hoc uno reducto sperarem hunc senatum facile conservari. Literas Regis Romanorum nondum presentavi Senatui, quia ita fuit conventum spire, annuente domino nuncio mutinensi me debere differre illarum presentationem usque ad adventum domini Leonardi Ecchij primi consiliarij ducum Bavarie qui promisit mihi assistere in omnibus tractandis cum Senatu. Illustrissimi illi Duces sunt verissimi et intrepidi defensores et conservatores fidei Catholice in his regionibus. Qui obtulerunt nobis omnem suam operam. Et voluerunt quod si quid dificultatis aut contrarietatis pateremur statim illis significaremus. Illos enim consilio domini Johannis Ecchij doctoris prius accesseramus consulturi de predicatore amovendo qui populum huius Civitatis ceducit (sic) a quibus habuimus sanctum et gratum responsum. Et speramus eorum auctoritate futurum quod desideramus. Et si res sit difficilior propter permissa in preterita Dieta. Scripsimus de his prolixius ad nuntios sanctitatis ex Monachio per quos non dubito vestre R. D. hec innotuisse. In principio hic habuimus multas difficultates et timebamus gravia scandala propter que distulimus scribere in hanc diem ne S. D. N. contristaremus addendo hunc dolorem suis alijs molestijs donec rerum eventum experiremur. Nunc utcumque consolati habemus aliquam maiorem spem fructus. Est futura hic congregatio principum huius circuli 24. huius cui intererit alter Ducum Bavarie. Tunc cognoscemus (per eos) quid agetur apud Senatum de prefato predicatore. Facilitas Cesarea et permissio qua unicuique impune permittitur sentire et agere quod vult multum confondit (sic) totam hanc provinciam. Et si Regia Majestas sit bone et sincere voluntatis non tamen executionis, nec timetur eius aucto-

ritas etiam in suis subditis. Austri enim sunt maxime infecti hac labe. Ita ut non veriti sunt enormes ac damnabiles dare Regie sue majestati supplicationes. Et quamvis constanter renuerit tamen publice in his partibus deferuntur impresse non sine gravi et scandaloso exemplo. Sunt hic multa initia huius carnalis libertatis et indicia gravissimorum periculorum que dolenter intelleximus in parte oriri a Clero qui permisit prophanari disciplinam et sanctiones ac alios ritus Ecclesiasticos excepto cantu in Ecclesijs et externo cultu quem etiam pariter devote ac reverenter peragunt. Confessores hic multos inficiunt quos deberent erudire et consolare populares et etiam apud mendicantes claudicant doctrina et vita. Culpa franciscanorum tres moniales sancte Clare religioni et voto defecerunt hebdomada sancta. Concionatores catholici parum respondent suo muneri excepto uno parrocho sancte maioris Ecclesie qui diligenti studio continet populum in religione ita ut diebus dominicis assistunt duo aut tria millia auditores in sermonibus suis et missarum solemnibus quem Lutherani sedulo nisi sunt corrumpere, sed temerate[1]) conscientie existens serpentis persuasionibus non consentit. Ad quem consolandum voluimus in edibus suis hospitari. Literas credentie in forma brev. sanctitatis una cum literis domini mutinensis nuntij presentavimus R. Episcopo exponendo sibi propositum sanctitatis de concilio celebrando et solicitam curam et specialem benevolentiam sanctitatis erga hanc Ecclesiam et nobilem hanc Civitatem conservandam in fide Catholica, in tantum ut nos specialiter huc miserit ad collaborandum secundum gratiam nobis datam in hoc munere. Et ad offerendum omnem operam et auctoritatem sue sanctitatis si quas difficultates pateretur. Qui multum consolatus et de consilio et affectu paterno erga eum et Ecclesiam suam egit gratias deo et sanctitati promittens se laboraturum suum populum manutenere. Verum allegabat se non libere posse uti Jurisdictione pastorali, in hac Civitate nec in terris Comitum palatinorum sed duntaxat in his que sunt in ditione Ducis Bavariae. Literas etiam Sanctitatis et prefati nuntij etiam decano et Capitulo presentavimus quos spiritu lenitatis hortatus sum quo potui charitatis affectu iuxta nostram instructionem quatenus studerent satisfacere professioni et vocationi sue in singulis cernentibus eorum munus. Et sint exemplares populo et doctrina et vita sicque facile occurrerent malis eminentibus populusque per eos in veram fidem reduceretur. Declarans etiam illis benevolentiam singularem sanctitatis. Obtuli illis omne nostrum obsequium nosque illis futuros coadministros et coadiutores secundum gratiam nobis datam in omnibus difficultatibus et consilijs tractandis. Omnes gratulantur de consilio indicto quod putant unicum remedium restaurande ecclesie: offerunt omnes suam operam sed parvam intelligimus executionem aut diligentiam exhibitam ad resistendum huic malo eminenti. Capitulum deputavit Decanum et duos Canonicos ad colloquendum nobiscum in singulis negotijs et remedijs oportunis ad manutenendum populum in fide et obedientia Ecclesie quos

[1]) timoratae.

reperimus satis frigidos ac debiles in concilijs. Et breviter totus iste Clerus est parum exemplaris. Episcopus videtur simplex et bonus sed illiteratus, et parum diligens. Nec habet conciliarios idoneos nec affectos ad adiuvandum in hoc negotio. Laboravimus tamen cum sale discretionis illum et omnes excitare et calefacere varijs exhortationibus et admonitionibus ita ut nullum contristemus nisi forte tristitia secundum deum qui penitentiam in salutem stabilem operatur. Nitemur seminare secundum terre dispositionem, metat dominus fructum et colligat in horreum suum. Nullum negotium aggredimur nisi praevia oratione et consultatione. Et vere dominus Claudius (ut verus minister Jesu Christi) fideliter cooperatur mihi in omnibus. Et studet oportune et importune habere occasionem conversandi cum singulis de Clero ad edificationem et etiam cum nonnullis Civibus et dat bonam operam ut aliquid discat e lingua Germanica. Et utinam multi predicatores qui linguis peregrinis student, darent operam illam huic lingue Germanice per illam collegerent maiorem fructum his seculis ad dei gloriam. Quia certe est hic maxima penuria predicatorum et bonorum confessorum ita ut nonnullorum culpa effectum est ut populus alioquin bonus et Catholicus abhorreat confessionem. Statui apud me mittere ad Episcopum sedunensem servum quathenus mihi ad tempus concedat ministrum suum oratorem diete preterite magistrum Johannem militis (?) virum et doctrina et vita meo iudicio bonum quia hic non possum reperire virum ad hoc munus mihi accomodum. Et expediens erit quod V. R. D. scribat domino sedunensi super hoc negotio. R. D. nuntius mutinensis per suas literas scripsit se futurum apud nos hoc pascate. Sed huc usque nihil audivimus de eius dominatione nec de conclusione diete. Placebit R. D. vestre me excusare apud S. D. N. si tardius et rarius scribam quia oportet literas mittere per expressum nuntium usque ad Enepontem. Tamen non deficiam si res digna se offerat. Dominus bonacursius[1]) est fidelissimus minister sedis apostolice et diligentem se prebet in omnibus negotijs sanctitatis et eius ministrorum erga suos principes. Dominus etiam Lucretius[2]) est etiam fidelis famulus sue sanctitatis et maxime dilectus a suo principe illustrissimo Duce Ludovico cuius excellentia graviter tulit dictum Lucretium delatum per quendam Ambrosium[3]) apud Sanctissimum quasi laborasset ipsum illustrissimum Ducem dominum suum a fide et obedientia Ecclesie abducere.

Addiditque se declaraturum argumento favoris in Lucretium illi affici ut sperat per illum alios ad fidem et obedientiam reducere. Bonum erit detractoris huiusmodi os Justitie lapide obstruere. Conqueritur dictus Lucretius varias iniurias alias sibi illatas per prefatum Ambrosium. Et in animo erat processum inter illos dare prelo nisi obstitissemus ad scandalum vitandum. Sed de his satis.

---

[1]) Baierische Secretär und Geschäftsträger (Bonacorsi, Accursius, Bonaventura Kurss). [2]) Joh. Alb. Widmanstadt.

[3]) Ambrosius von Gumppenberg: viele Briefe von ihm in den Farnesepapieren zu Neapel und Parma.

Nullas post decessum ab urbe literas accepimus. Indigeremus ut R. D. V. datarium admoneret de nostra provisione statim mittenda si nondum miserit ad nuntios. Rogamusque ut me, una cum domino Claudio commendetis humiliter ad pedes S. D. N. cuius et vestre R. D. continuam memoriam habemus in orationibus nostris ad Dominum nostrum Jesum Christum qui vos confirmet in Ecclesie oneribus, et ab omni malo preservet. Gratia Dei semper vobiscum. Ratispone 13. Aprilis. (1542)

Illustrissime ac Re D. vestre servitor
Robertus Vauchoup Theologus indignus.

Ut tute litere committi possent que secretiora sunt scribentur chifra
a. 10. 19. 28. 37. 4ƀ. 55. ƀ4. 73. 82. 91. Harum quelibet valet a
e. 9. 18. 27. 3ƀ. 45. 54. ƀ3. 72. 81. 90.
i. 8. 17. 26. 35. 44. 53. ƀ2. 71. 80. 89.
o. 7. 1ƀ. 25. 34. 43. 52. ƀ1. 70. 79. 88.
u. ƀ. 15. 24. 33. 42. 51. 40. 79. 78. 87.
a. e. i. o. u. semper superflue ponuntur. u. denotat separationem dictionum. consonantes fungentur suo officio.

R. Vauchop[1]).

(A tergo)

Illustrissimo ac R. domino suo D. A.
Cardinali farnesio vicecancellario
Rome.

42 Ratisbona
Del Dottor Scoto
di 13. di Aprile.

Orig. Neapel, Staatsarch. Farnes. 712 sub S.

Am 22. April wiederholt Vauchop in einem Briefe an den Datarius in Rom, wie ihre Bemühungen im Geiste der Milde schon einige Frucht getragen; ferner schildert er das eigenthümliche Verhältnis, in dem sie zu Capitel und Clerus stehen, die ohne eine Anzeige von irgend einer officiellen Vollmacht doch glauben, dass Vauchop und Jaius in höherem Auftrage handeln und ihre Ermahnungen und Vorschläge, weil im Geiste der Milde und Liebe gehalten, ohne Widerspruch sich gefallen lassen. Aus dem Eingang des Briefes verdient noch hervorgehoben zu werden, dass selbst in protestantischen Städten viele, aber insgeheim, von ihnen die Spendung der kirchlichen Sacramente verlangt hätten. Nicht wenige verlangten nach Rückkehr in die katholische Kirche, selbst in einigen öffentlichen Wirtshäusern hatten sie auch bei Lutheranern die Beobachtung der Fastenvorschriften in Bezug auf die Speisen getroffen, um die viele in Regensburg und in andern katholischen Städten sich nicht mehr kümmerten.

---

[1]) Diese letztere Unterschrift ist Autograph.

Vauchop an den Datar.

Regensburg, 22. April (1542).

Honorande domine et pater charissime, ita per gratiam Dei nos exhibuimus omnibus cum quibus conversationem habuimus et in itineribus et civitatibus quod Deus per nos multos consolatus est etiam in Civitatibus Lutheranis multi a nobis requisiverunt confessionem et sacramenta Ecclesiastica (secreto tamen) et doluimus non habuisse sacerdotem Theutonicum idoneum. Non pauci etiam ex illis expectant et affectuose desiderant redemptionem ab hac captivitate Babilonica. Et in publicis tabernis nonnullis, et apud Lutheranos inuenimus observationem quadraquesimalem in delectu ciborum quam multi in Civitate hac et alijs Catholicis violarunt. Hic mitius omnia geruntur quam in principio nostri aduentus, et in clero et in populo accrescit nobis maior spes fructus, sic et cum dulcedine et spiritu lenitatis obtulimus nos singulis et declarauimus talem zelum et beneuolentiam sanctissimi domini erga eos et eorum Ciuitatem ut multorum animos traxerimus et detractorum multorum ora obtrusimus amicabili colloquio et conuersatione varijs exhortationibus. Laborauimus cum Episcopo et Clero et bis exhortationem habui congregato Capitulo Canonicorum, nouissime feria quarta quo potui feruore et Charitate in omnibus punctis iuxta instructionem nostram cernentibus eorum professionem et munus, a quibus habuimus hodie benevolum responsum per eorum deputatos. Obtulerunt se omnino se daturos omnem operam emendandi et corrigendi preteritos defectus in personis propriis ut possint inferiori clero et populo lucere et exemplo esse. Nunquam explicuimus illis aliquam nos habere potestatem aut munus reformationis, sed illi nos presumentes non sine potestate loqui et experientia: videntes nos mites ac mansuetos in exhortando libentius se submittunt et consiliis acquiescunt. Non libenter scribimus que per nos fiunt sed volumus maius fructum testare. Non venimus lucri temporalis aut fauoris humane captandi gratia sed parati offerre ceruices et animas nostras pro Christo et gloria ecclesie sue et ad satisfaciendum sanctae intentioni eius qui misit nos. Non repeto R. D. v. que scripta sunt ad R. D. Cardinales farnesium et sancte Crucis. Confido firmiter in Domino deum cooperaturum sanctissimo. D. N. et perfecturum sancta eius consilia et cepta opera; fortiter aggrediatur hoc negotium in nomine Domini exercituum qui expugnabit inimicos et restaurabit decorem ecclesie opera sue sanctitatis et sibi fideliter ministrantium. Dominus Claudius est diligens comminister et in omnibus mihi consolationi.

Comendo me humiliter ad oscula pedum sanctissimi et prefatos D. saluto in domino: hec pauca amicissimo domino meo raptim scripsi in decessu famuli mei qui litteras secure portabit usque Enepontem. Posui Chiffram in litteris R. D. Farnesiensis ut imposterum litteras liberius mittam. Gratia Jesu Cristi vobiscum Ratispone raptim 22a aprilis.

Recedente familiari recepi litteras R. D. nullam fecit mentionem de eius aduentu ad nos neque de provisione qua multum indigeo.

Nitemur eius desideriis satisfacere secundum gratiam Dei in nobis. Cum magno etiam gaudio intelleximus prosperam valetudinem sanctissimi D. N. et omnium Vestrum dominorum meorum per litteras familiaris nobilis dilecti magistri Johannis Horyscoti quem et res nostras affectuose commendo.

Vestre R. D. servitor
Robertus Wauchop Theologus indignus.
R. Vavchop[1]).

(A tergo) R° in Ch° patri dno Datario
Dno . . suo charissimo
Rome.

42 Ratisbona
Il Dottor Scoto
d. 22 d. Aprile.

Orig. Parma, Staatsarch. Farnes.

Mit diesen Briefen Vauchops stimmen die Briefe des P. Jaius überein. ‚Hier in Regensburg', so schreibt Jaius am 14. Juni 1542 an Ignatius, ‚habe ich häufig den Bischof besucht und ihn ermahnt zu dem, was seines Amtes ist. Ich habe dem ganzen Capitel Ermahnungen gehalten, ich gebe die geistlichen Übungen, gehe von Haus zu Haus und verkehre ob lieb oder leid mit weltlichen und geistlichen Personen. Auch dem ganzen Stadtrathe habe ich eine gute Ermahnungsrede gehalten. Der Anfang ist etwas schwer'[2]).

Dafür blieben die Anfeindungen und Verfolgungen nicht aus, wie er am 28. Juli schreibt: ‚Wir sind hier in großer Gefahr und es fehlt nicht an vielfachem Kreuz. Aber der Herr tröstet uns'. Der Name Reform sei vielen Geistlichen verhaßt. Gerade aber aus diesem vielfältigen Widerspruch hoffe er eine gute Frucht hervorgehen zu sehen[3]).

Von täglichen Verfolgungen der Gegner spricht auch Vauchop in seinem Briefe vom 3. September an den Cardinal Cervino. Er schildert hier die Zustände in der Pfalz und Bayern. Pfalzgraf Friedrich sei zwar katholisch, habe aber schlechte Räthe. Auf seine persönlichen Vorstellungen bei Friedrich seien zwei Prediger aus Amberg entfernt worden. Während das Volk in der Pfalz unter Mithilfe der fürstlichen Räthe dem Verderben entgegeneile, halte sich das Volk in Bayern katholisch, in den Städten gebe es eifrige Prediger, aber das Leben einiger Geistlichen, besonders von

[1]) Diese Unterschrift Autograph. Der Name des Datars ist mir nicht bekannt.

[2]) Boero, Jaio 45.

[3]) Boero, Jaio 47.

Mönchen sei sehr ärgerlich und die Bischöfe versäumten ihre Pflicht. ‚Die Klöster der Nonnen halten selbst in den Städten und dem Gebiete der Lutheraner standhaft zum alten Glauben. So hat Gott das vor der Welt Thörichte erwählt, um das Starke zu beschämen. Denn sie halten in vieler Geduld Stand gegen den Spott und Schmach der Ungläubigen. Wir beide bemühen uns, sie durch Briefe und Boten nicht selten zu trösten‘. Die Bischöfe von Passau und Trient haben sich consecrieren lassen, der von Eichstädt, von dem er das Beste hofft, wird nächsten Sonntag consecriert. Die Exemption der Domherren von den Bischöfen sei schuld an deren schlechtem Leben und da müsse der Papst einschreiten[1]).

Vauchop an Cervino.

(Regensburg) 13. Sept. 1542.

Voluerunt emere ab eo tria oppida sed defecerunt scrutantes scrutinio. Impedimento fuerunt illustrissimi duces Bauariae, Federicus Comes Palatinus et si sit vere catholicus habet tamen pessimos consiliarios qui communicationem sub utraque specie admiserunt et nonnullos predicatores Lutheranos Principe ignorante. Adiui et hortatus sum suam excellentiam ut non permitteret has innouationes maxime cum consilium iam esset in foribus, amouit duos predicatores ab amberga qui iam inceperant nouum ritum baptismi. Verum ait se non posse in toto resistere his malis ita diu radicatis et a Cesarea majestate permissis et impugnitis in suis ciuitatibus Imperialibus. Populus horum Comitum Palatinorum multum ruit in hoc precipitium errorum. Consiliarijs principum conniuentibus et cooperantibus. Populus tamen Bauaricus ut experti sumus in ciuitatibus et oppidis perseuerat in deuotione et cultu diuino recte ambulans in institutis fidei catholicae et habent ciuitates bonos et zelosos predicatores, mores tamen nonnullorum sacerdotum et maxime monachorum sunt multum dissoluti et scandalosi et indigerent correctione sicut iam scripseram R^mo^ Farnesio et in hoc sunt negligentes episcopi. Etsi fuerint frequentissime super hoc moniti et requisiti a principibus. Dominus Bonacursius nonnullos incarcerauit propter libros Lutheranos jussu principis et libros huiusmodi inquisitione per eum inuentos igni tradidit. Monasteria monialium etiam in ciuitatibus Lutheranorum et ditionibus eorundem constanter perseuerant in obseruantia et uero ritu religionis. Sic Deus stulta mundj elegit ut fortia confundat. Sustinent enim in multa patientia irrisiones et contumelias infidelium. Ambo laboramus illis et literis et nuntijs non raro solatio esse et ceteris omnibus quantum extendere se potest nostra infirmitas. Aduersarij fidei multum nobis insidiantur et nos quotidie persequuntur scientes nos experientia di-

---

[1]) Ein Brief Vauchops dat. Saltzburgae 1. Octob. 1542 bei Raynaldus ad an. 1542 n. 45.

dicisse eorum astutias. Sed inde non frangimur neque deijcimur. Nondum usque ad sanguinem resistimus. Parati tamen sumus ad omne obsequium Deo nostro praestandum. Qui novit quod cuique expediat laboramus iuxta memoriale quod in manibus Rmae D. V. reliqui et hortamur electos episcopos ad consecrationem ut suo munere singuli fungantur. Episcopus Patauiensis concecratus fuit dominica in quasimodo. Et R. Tridentinus in Penthecoste quod multa exhortatione impetrauimus in nostro transitu. Et per Dei gratiam dominica proxima consecrabitur R. Astatensis de cuius probitate bene etiam spero. Est et sanae doctrinae et exemplaris vitae et habet nonnullos sibi assistentes fideles cooperarios. Exemptio canonicorum ab episcopis occasio est illorum dissolutae vitae; in his opus est auctoritate apostolica et zeloso ac discreto ministro nunc hortante nunc arguente, sed tunc fructuosa est exhortatio cum gladius in potestate timetur. Omnia referimus vestrae prudentiae et ambulabimus secundum regulam et instructionem nobis dandam et ubi consilium in arena capiendum est et id nostrae discretioni reliqueritis preuia oratione et consultatione ponderato negotio viriliter aggrediemur quod magis expedire judicabitur.

Sanctissimus D. noster sanctum propositum suum fiducialiter prosequatur. Nonnulla fuerunt fructuosa consilia etiam tempore bellorum ut videre est de Ludunensi (?). Sic Deus pacis, hac via opera suae sanctitatis et sacri consilij pacem in spiritualibus et temporalibus restituat vel maxime si ad gratiam sancti spiritus impetrandam nos preparauerimus conuersj a vijs nostris prauis. Commendo me una cum domino claudio ad pedes sanctitatis et Rmae D. V. et suis sanctis orationibus, non immemores vestri omnium in humilibus nostris precibus. Habeo nonnulla secretiora que alias scribam et forsan per proprium familiarem mittam. Dominus Jesus Christus suos ministros confortet et confirmet in bono. Cuius gratia vobiscum.

13. septembris 1542.

Vestrae Rmae D. seruitor.

R. Vauchop. theol. indignus.

Rma dominatio vestra scribit mihi missa centum scut. Sed non significauit a quo mercatore apud Augustam debeantur mihi annumerarj. Dumtaxat post discessum ab urbe recepi centum scut. in mense Julii. Et in discessu recepi pro tribus mensibus cum 40 scut. de quibus antea debitor extiteram defectu pensionis non solutae. Sic in fine huius mensis debebitur mihi prouisio 4. mensium ob cuius longam dilationem constitutus in debitis patior.

(A tergo) Illustrissimo ac Rmo D. suo
Domino M. Cardinali S. Crucis etc.

Romae.

Orig., Rom, Vatic. Bibl., Regin. Lat. 2023 f. 369.

Die Nachschrift ohne Datum gedruckt bei Bellesheim, Gesch. der kath. Kirche in Irland (Mainz 1890) 2, 693.



Die Verfolgungen nahmen einen solchen Grad an, dass man Jaius nach dem Leben strebte. Er liess sich nicht einschüchtern. Einigen, die drohten, ihn in die Donau zu werfen, erwiderte er ruhig, es sei ebenso leicht zu Wasser als zu Land in den Himmel zu kommen[1]). Im September begann er den Brief des hl. Paulus an die Galater vor einem zahlreichen Publikum aus allen Ständen zu erklären[2]). Außerdem gab er vielen, besonders Geistlichen und Ordensleuten die geistlichen Übungen der ersten Woche.

Die Schwierigkeiten in Regensburg wuchsen, so dass Vauchop Februar 1543 nach Nürnberg zum Nuntius reiste, um mit ihm die Sachlage zu besprechen. Durch verschiedene Mittel suche man das Volk zu corrumpieren, selbst die öffentlichen Gelder würden dafür verwandt. Aus Wittenberg hoffe man gegen hohes Gehalt Prediger zu gewinnen. Seine Schritte beim Könige und dem kaiserlichen Rathe seien vergebens gewesen, man wolle nichts thun, um den Protestanten nicht zu missfallen; man sage immer, augenblicklich sei kein anderes Heilmittel möglich, als dass Bischöfe und Clerus für gute Prediger sorgten, um das Volk bei der alten Religion zu erhalten. Leonhard von Eck habe ihm versprochen, gleich nach dem Reichstage dafür zu sorgen, dass der Verkehr der bayerischen Unterthanen mit Regensburg gänzlich untersagt werde.

Vauchop an Farnese.

Nürnberg, 25. Februar 1543.

Illustrissime ac Reverendissime domine. Vigesima prima huius Norambergam veni tribus potissimum de causis. Videlicet infirmitatis curande gratia. Et propter defectum provisionis ut medio Rmi D. Nuncij sublevari possem. Cuius opera data sunt mihi mutuo 50 ▽ Auri in auro. Voluisset spondere de maiori summa sed distuli expectando responsionem literarum, et provisionem ex urbe. Ceterum accessi ad commodius conferendum cum eodem super difficultatibus Ratisponensibus, que in dies crescunt impijs eorum conatibus qui populum varijs medijs student corrumpere. Aere publico non parcunt ut suos pseudoprophetas multiplicent. Quos etiam a Victemberga stipendijs non mediocribus ad se nituntur attrahere.

Conveneram Regiam magestatem super varijs et opportunis remedijs in kelhaim decimo quarto Januarij. Pollicitus est Illustri Duci Bavariae Ludovico, magnifico Eckio, et mihi mature providere huic malo post adventum domini Granvellani. Informavi R. D. Nuncium super his in transitu suo per Ratisponam. Cui postea de singulis

[1]) Polanco Chronicon 1, 100.

[2]) Brief vom 10. August 1542. Polanco 1, 100.

novis incidentibus scripsi quathenus curaret apud Regiam maiestatem et D. Granvellanum provideri his malis iuxta pollicita. Sua R. D. fide liter functus est suo munere in hoc negotio sollicitando et Regiam maiestatem et D. Granvellanum. Conveni etiam suam maiestatem (conferentia prius habita cum magnifico Leonardo ab Eck) vigesima tertia huius, eam plene informando de impijs factis et noviter attentatis rogando quathenus consuleret huic civitati. Respondit non esse nunc tempus congruum tractandi hoc negotium. Promisit tamen se prestaturum operam opportuno tempore.

In hunc finem sollicitavi Episcopum Attrebatensem, quathenus laboraret apud patrem[1]) ut Cesarea auctoritate succurreretur, ne populus Catholicus seducatur. Respondit eos non posse dare nunc operam huic rej. Adeo sunt intenti rebus Caesaree maiestatis post habitis negotijs Religionis ne Protestantibus displiceant. Ut nullum occurrat eis remedium ad presens, nisi ut provideatur per Episcopum et Clerum de bonis predicatoribus Catholicis ad populum manutenendum. his consideratis laboravi apud prefatum Leonardum ab Eck pro efficaci remedio Illustrium Ducum Bavariae qui (ut inquit) omnino decreverunt non velle patj schisma prefate Civitatis. Et ad istud malum eradicandum pollicitus est statim post conclusionem huius Diete, sic corroborare Principum edictum ut omnia commercia suorum subditorum cum Ratisponensibus penitus inhibeantur etiam laborare apud Comites Palatinos ut cum eis dignetur consentire etiam in victualium substractione. Nos laborabimus per gratiam Dei confirmarj Catholicos. In festo Purificationis provisum est de bonis predicatoribus inter quos est unus Doctor Theologus zelosus exemplaris vite qui multum constanter informat populum in dogmatibus Catholicis. Scripsi plene iuxta instructionem Rmo Cardinali S. Crucis sepe. Placeat Rme D. V. curare ut meis literis respondeatur per secretarios vestros, quia scio R. D. suam habere gravissimas occupationes propter quas forsan differtur responsio. Non parcemus laboribus. Desideramus scire mentem S. D. N. ad cuius oscula pedum humiliter cum D. Claudio et R. D. V. Dominus Joannes Eckius obdormivit in domino decimo huius. Gratia et perseverantia Jesu Christi vobiscum. Raptim Noramberge vigesima quinta februarij. 1543.

Illust. et Rme D. V. humilis servitor
Robertus Vauchop.

Orig., Neapel, Staatsarchiv. Farnes. 719 sub S.

Nach Regensburg zurückgekehrt, verweilte Vauchop nicht lange: am 11. März trat er eine längere Reise nach Ingolstadt, Landshut und München an. Wir erfahren dies aus einem bisher unbekannten Briefe des P. Jaius vom 20. März 1543 an den Nuntius Verallo. Dieser Brief gibt auch Kunde davon, dass

[1]) Granvella.

P. Jaius vom Magistrate aus Regensburg förmlich ausgewiesen wurde[1]).

Am dritten Tage nach der Abreise Vauchops (13. März) wurde Jaius von magistratswegen aufgefordert, dem Doctor einen besonderen Boten zu senden mit der Mittheilung, er dürfe nicht mehr nach Regensburg zurückkehren, weil er von Anfang an Aufruhr unter Clerus und Bürgern erregt habe. Da Jaius daran theilgenommen, müsse auch er selbst vor Freitag (16. März) die Stadt verlassen. Durch die Gegenvorstellungen des P. Jaius ließ sich der Magistrat nicht von seinem Ausweisungsbefehl abbringen, auch die Freunde meinten, alle Gegenschritte seien vergebens. Ein Freund rieth, in dem Regensburg gegenüberliegenden Stadtamhof die Antwort des Dr. Vauchop abzuwarten. Als aber Jaius dem Amtmann der Herzoge von Bayern sein Anliegen vorstellte, erwiderte dieser, ohne Brief der Herzoge werde er keinen Aufenthalt, auch nicht für einige Tage gestatten, weder im Kloster noch in der öffentlichen Herberge. So entschloss sich Jaius, zu weichen und nach Ingolstadt zu reisen.

‚So bereitete ich mich denn in jenen beiden Tagen zur Abreise und besuchte und ermunterte soviele wie möglich vom Clerus und auch Laien. Als ich dann von diesen Abschied nahm, brachen sie in Thränen aus, einige von ihnen begleiteten mich eine Strecke. Sie boten auch sich und das Ihrige zu meinem Dienste an. Aber wie von Anfang an so wollte ich auch jetzt keinem zur Last fallen. Solange ich bei ihnen war, habe ich mich bestrebt, allen zu nützen, keinem aber zu schaden oder zur Last zu fallen. Gerechterweise kann auch niemand mich des Aufruhrs beschuldigen, oder dass ich durch scharfe, schmähende oder beleidigende Worte irgend jemand gereizt habe weder im Privatgespräch noch in den öffentlichen Vorlesungen‘.

Am Donnerstag den 15. März reiste Jaius von Regensburg ab und kam am Samstag vor Palmsonntag den 17. März in Ingolstadt an, wo er von einigen Doctoren der Universität ehrenvoll empfangen wurde. Diese wünschten nichts sehnlicher, als dass Dr. Vauchop in Ingolstadt seinen bleibenden Wohnsitz nehme[2]).

---

[1]) Diese Ausweisung ist den Biographen unbekannt geblieben.

[2]) Die Art und Weise, wie Jaius nach Ingolstadt kam, ist bei den Biographen unrichtig dargestellt. Auch Polanco ist der wahre Sachverhalt entgangen: ‚Sed rebus ibi (Nuremberga) brevi confectis et diaeta dissoluta Ingolstadium venit‘. Polanco 1, 113.

Claudius Jaius an Nuntius Verallo.

Ingolstadt, 20. März 1543.

Monsig^r R^mo.

Alli undece de marcio il sig^r doctore se parti de Ratispona con intentione di fare uno viagio assai longo dicendo mi che non retornaria de quindece gorni. Et che prima voleva calvalcare a Ingolstat. de Ingolstat a Lanzuet. de Lanzuet a Miniche.

Il terzo gorno de poi la partita sua era alli 13. del predetto mese mi feut detto per parte delli senatori, che io como familiare et capellano del sig^r doctore gli dovesse mandare nuntio expresso et scrivere che lui non ritornasse più in ratispona perche non gli seria piu aperta la porta. quia (ut dicebant) a principio quum venisset in civitatem cepisset excitare seditionem et in clero et inter cives: Secundo dixerunt ex parte Senatus quod ego quia fuissem domino doctori a conciliis, deberem cum tota eius familia ante feriam sextam ab illo die cum supellectili egredi civitatem: Respondi inter cetera quod in tam brevi tempore non possem huius rei certiorem reddere dominum doctorem, neque ab eo habere responsum esto mitterem nuntium velocissimum neque certo scirem ubi esset. Secundo quod non haberem curam supellectilis eius neque scirem que nam esset ipsius propria supellex. quenam conductitia quorum esset debitor et qui illius essent debitores. propterea quod non possem in tam brevi tempore mihi prescripto obtemperare eorum votis. utpote quum non esset presens oeconomus eius. Respondit Syndicus civitatis cui est nomen maistre Niclas qui annunciaverat nomine senatorum illorum decretum de nobis: quod credebat dominos suos non mutaturos sententiam. Tunc mox scripsi rem totam ad dominum doctorem et misi nuncium expressum Lanzuet. sed eodem die franciscus oeconomus eius reversus ex Ingolstadio significavit quod dominus doctor ex Ingolstadio equitasset monachium versus nec inveniretur Lanzuet. tunc mecum cogitans quid nobis agendum foret. volui primum consulere aliquos fideles et catholicos amicos nostros. Inter ceteros unus qui rem totam compertam habebat consuluit quod non peterem longiorem dilationem quia sibi persuadebat quod prescripto termino vix adderent duos aut tres dies. atque ita opporteret me migrare illius sacris diebus maioris hebdomade. quod satis videbatur importunum: Consulebat autem quod diverterem in hoff ultra pontem lapideum relicto supellectili in domo R^mi salzeburch hospicio nostro et interim expectarem responsum a domino doctore. Placuit quidem concilium. sed non successit nobis pro illo nostri amici voto. Nam prefectus illustrissimorum ducum bavarie. qui preest illi suburbio quem nomine domini doctoris conveneram. respondit quod nec ad unum diem permitteret nos illic hospitari neque in monasterio neque in publico hospitio nisi haberet literas ab illustrissimis suis principibus. Atque ita tunc constituimus commigrare Ingolstadium. Supellectilem vero domini doctoris attulimus nobiscum reliquimus tamen in domo R^mi domini Salzeburch. fenum. paleas et avenam: commendavimus claves domus cuidam antique mulieri que eam in-

habitat et habet curam supellectilis R^mi domini archiepiscopi atque quibusdam sacerdotibus quibus quoque credita est custodia rerum omnium que in ea sunt.

In illo biduo parantes nos ad recessum visitavimus quanta maxima potuimus diligentia et ad bonum hortati sumus quos potuimus convenire amicos et in clero: et alios quoque seculares quibus quum diceremus vale prorumpebant in lachrymas multas nosque nonnulli ex eis aliquandiu comitati sunt. offerebant quoque sese et sua in obsequium nostrum: Sed sicut nec a principio ita nec hic alicui voluimus esse oneri: Studuimus quidem quamdiu cum illis fuimus omnibus prodesse. nulli vero nocere aut esse oneri: Neque iuste poterit nos aliquis arguere aut seditionis. aut quod verbis opprobriosis, maledicis et iniuriosis aliquem irritaverimus sive in privatis colloquiis sive in publicis lectionibus. salva tamen veritate religionis et fidei catholice quam dum vivam spero deo duce me intrepide profectum iri (sic). Extulimus itaque pedem et recessimus Ratispona idibus marcii. satius iudicantes cedendum esse ceco et insano furori quam incassum irritare crabrones pervenimus Ingolstadium in sabbato ante dominicam Ramispalmarum. ubi nonnulli doctores atque servi universitatis exceperunt nos honorificentius quam meruimus: Dederuntque omnem operam ut haberemus commodam habitationem. Tenenturque multo desiderio ut ibidem dominus doctor figat sua tentoria. pedem atque stabilem mansionem: Venissem his sacris diebus ad R^mam dominationem vestram sed deterruit me intempesta aura conditio hospitiorum adversa (his potissimum diebus) observationi ieiuniorum. imo toti nostre religioni: Accedit ad hec quod nunc sum exhaustis utcumque viribus nec facile potui reperire equum quo citius pervenirem ad R^mam dominationem vestram ut saltem licuisset sacris diebus iovis et veneris vacare divinis. Spero tamen antequam solvantur comitia invisere R^mam D. V. et illam in nonnullis consulere: Que. si libeat hanc epistolam ad R^mum D. Cardinalem moronum transmittat. properante enim nuncio non vacat nunc ad DSR^mam scribere. scribam autem quam citissime potero: humilmente baso le sacre mani De V. S. R^ma In Ingolstat alli 20. de marcio 1543.

D. V. S. R^ma

humillis^mo ser: Claudio Jaio prete indigno.

(A tergo)

R^mo Domino meo. Domino episcopo
Casertano Nuntio apostolico ad Serenissimum Regem Romanorum
Nuremberge

43. Ingolstat
Prete Claudio Jaio
di 20. di Marzo
ricevuta alli 30.

Auf einem an dem Briefe befestigten Papierstreifen:

Pregho don nycolo[1]) fratello mio in christo che lui me scriva. alchuna volta et che facia le mie humile recommendazione a tutta

[1]) Bobadilla. — Die Briefe des P. Jaius gebe ich genau nach dem Autograph

la famiglia De V. S. Rma et li amici nostri et che in nome de tutti doi scriva a misser pietro fabro et a roma. poteria esser che io legessi in questa terra.

Autogr. Neapel, Staatsarch. Farnes., 726 sub J.

Während Jaius in Ingolstadt seinen gewohnten Arbeiten oblag, war Vauchop wiederum zum Papste gereist, um Bericht zu erstatten über die deutschen Verhältnisse. Am 17. Juli trat er von Bologna die Rückreise an, hielt sich einen Tag in Trient bei Morone auf, kam am 30. August nach München, wo er den beiden bayerischen Herzogen ein Breve des Papstes überreichte. Er ermunterte die Herzoge zum Ausharren, und diese erwiderten ihm, wie von Anfang an sei es auch jetzt ihr fester Entschluss, bis zum Tod für den katholischen Glauben zu kämpfen trotz aller Versuchungen und Drohungen von Seiten der Gegenpartei. In Bezug auf die Reform der Geistlichen seien sie zu jeder Hilfe bereit, nur möge Vauchop diese Dinge zuerst mit ihrem Bruder, dem Erzbischof von Salzburg, besprechen.

Vauchop, der dies in dem Briefe vom 10. August 1543 an Farnese berichtet, macht die Bemerkung, dass dies ja ganz dem Breve entspreche, in welchem das vorherige Einvernehmen mit den Bischöfen verlangt werde.

Dann fährt Vauchop in seinem Berichte fort: Den Herzogen hat die Sorge des Papstes für ihre Universität Ingolstadt sehr gefallen. Am 7. August habe ich dann der Universität in Ingolstadt, dem Rector, den Decanen und den Professoren, die sich versammelt, das päpstliche Breve für die Universität überreicht und sie des päpstlichen Wohlwollens und Eifers für das Wiederaufblühen derselben versichert. Seit dem Tode des Joh. Eck befindet sich hier nur mehr ein Theologieprofessor, und die Zahl der Studenten ist gering. Die Herzoge haben sich nach Köln und Löwen gewandt für einen zweiten Theologieprofessor, konnten aber keinen erhalten. Sie haben mich gebeten, ich solle an die Universität von Paris schreiben, was ich auch thun will, da, wenn die Universität zerfällt, es auch an Predigern und Pfarrern fehlen wird. Mit der juristischen Facultät ist es besser gestellt.

Zum Schluss des Briefes empfiehlt er sich und den Herrn Claudius dem hl. Vater und Farnese. ‚Jenem (dem P. Jaius) habe ich den Willen Sr. Heiligkeit kundgegeben: er ist bereit, zu

bleiben oder zu gehen, wohin Se. Heiligkeit will. Hier ist er aber nicht ohne Frucht für das Heil der Seelen geblieben'.

Vauchop an Farnese.

Ingolstadt, 10. August 1543.

Ill^e ac R^me domine.

Habita benedictione S. D. N. apud faentium sequenti die cepi iter Bononiam versus, relicto ministro meo Guillielmo in Curia pro prouisione recipienda, quo reuerso a Ciuitate Reminensi Bononiam decimo septimo preteritj mensis statim aggressus sum iter. Moratus sum uno die Tridenti ut commode conferre possem de modo procedendi in rebus Germanicis cum R^mo D. Car. Morono legato et ab eo instrui. Veni Monachium penultimo ubi reperi ambos Principes, sed multum impeditos in expeditione contra Turcham, et tristes propter adversam valetudinem Duchisse, que periclitabatur ut timeretur de morte, sed liberauit eam dominus post quatuor dies. Contuli illis diebus et informationem cepi de statu rerum a Domino Leonardo ab Eck, D. Bonacursio Religionis vigilantj zelatore sedi Apostolicae affecto, et D. Huissenfelter, precipuis istorum Principum Consiliarijs. Quinta Die fui gratanter receptus a Principibus quos salutaui nomine S. D. N. presentatis litteris suae S^is ad eorum Ill. nobilitates directis. Laudavi eorum constantiam, hortatus eos ad perseuerantiam. Explicans paternam S^is in illos beneuolentiam responderunt se deliberasse prout ceperunt a principio harum sectarum perseuerare, et militare ad mortem usque pro defensione Religionis Catholicae non obstantibus quibuscunque oblatis ab aduersarijs tentationibus et minis. Confidentes promissis et auxilio suae S^is iuxta tractata per eorum Consiliarium D. Bonacursium, cum sua S^e et Collegio Card. in utroque puncto. De his tractatis nihil specialiter locutus sum sed sermonem meum direxi ad res Religionis et diligentias faciendas, ut resistatur erroribus, et scandalis prouideatur, quathenus sit populus illis subdictus, nutriatur et manuteneatur in fide Catholica et vero ac obseruato Religionis cultu. Laudant in isto animum suae S^is et operam in salutem ouium gregis Dominici ut bonis exemplis reducantur oues errantes. Sic putant ut aiebant nos posse effugere gladium evaginatum Diuine ire. Obtulerunt omne suum nobis consilium et auxilium, Consiliarios suos assistentes et cooperarios huius boni cum litteris patentibus iuxta necessitatem negotij. Desiderarunt tamen, et ita voluerunt ut rem prius et negotium ipsum conferremus cum eorum fratre D. Saltzeburgensi. Ita etiam scribebatur in litteris ut negotium omne aggrediendum prius communicaretur Episcopis. Sic omnia in Charitate fient. Respondimus nos ita facturos cum omni diligentia. Multum illis placuit benevolentia suae S^is erga universitatem eorum Ingolstadiensem, ut suae S^is beneficio haec universitas privilegijs Apostolicis amplificetur quibus Juventus alliciatur ad studia que his seculis torpescit. Septimo huius presentauimus

Breue suae S^is^ huic uniuersitatj congregatis Rectore D. fabio[1]), et singularum facultatum Decanis et magistris. Quibus exposuimus S^is^ erga illos affectum et beneuolum animum, hortatione preuia pollicitj sunt se laboraturos quathenus haec universitas iterum floreat pristino splendore modo beneficio S^is^ iuvetur.

Post mortem D. Jo. Eckij est duntaxat hic unus lector Theologus, et est paruus numerus studentium. Multi enim hinc discesserunt, defectu exercitij.

Principes scripserunt in Coloniam et Louanium pro altero magistro in theologia nec habere potuerunt idoneum. Rogauerunt ut universitati Parisiensi scriberem, quod decreui facere quia deficiente hac universitate deficient Predicatores et Pastores Catholicj in hac Prouincia.

Juris facultas sufficientes habet lectores et studentes, laborandum est omni via ut restauretur sacra facultas. Universitas respondebit litteris sanctitatis. In breuibus ad Principes et uniuersitatem fit expressa mentio de Breue facultatum mihi concessarum in commodum horum Populorum quod nondum recepi neque instructionem, quibus receptis adhibebimus diligentiam consulere R. D. Saltzeburgensem.

Commendo me unacum D. Claudio ad oscula pedum S. D. N. et vestrae Ill^e^ D. Explicui illi mentem suae S^is^: est paratus manere vel ire quo voluerit sua S^as^. Hic tamen non mansit sine animarum fructu. Scribam fusius magis et melius informatus de rebus huius provinciae. Multa audiui de machinationibus lutheranorum, sed non credo omni spirituj. Neque etiam uellem scribere S^ti^ incerta. Gratia et Perseuerantia Jesu Christi et Pax spiritus vobiscum. Ingolstadij 10. Augusti.

Nihil fuit unquam cogitatum per istos principes de matrimonio contrahendo cum filia Regis Angliae, forsan hic rumor est sparsus propter Philippum Comitem Palatinum qui nuper reuersus est a Rege Angliae. Hi principes Palatini se nominant pro more Duces Bauariae.

Vestrae Ill^e^ ac R^me^ D. seruitor
R. Vauchop administrator Armachanus.

(A tergo) Ill^o^ ac R^mo^ Dno suo D. Card. Farnesio in Curia. S. D. N. vel ubi fuerit.

43 Ingolst.
Del Doctor
Scoto.

Orig. Parma, Staatsarchiv, Farnes.

Von den drei päpstlichen Breven, die Vauchop hier erwähnt, finden sich zwei abgedruckt bei Raynald. Das erste an die Herzoge ist datiert Piacenza, 14. April 1543 und spricht mit großem Lob für die Herzoge die Freude aus über den Bericht des Dr. Scotus.

[1]) F. Arcas de Narnia. — Nach der hier gegebenen Conjectur Mederers (An. Ingolst. 1, 188) zu berichtigen.

Jetzt sende der Papst denselben Dr. Scotus zugleich mit Claudius Jaius und Gefährten zur Vertheidigung des Glaubens und Bekehrung der Irrenden nach Bayern und Salzburg. Das zweite Breve vom 15. April an den Erzbischof von Salzburg besagt, dass der Papst den Dr. Scotus wiederum zugleich mit Claudius Jaius und andern Gefährten in das bayerische und salzburger Gebiet schicke, um durch That, Wort und Beispiel an der Besserung der Sitten und der Zurückführung der Irrenden zu arbeiten, nachdem sie sich zuerst mit dem Erzbischof und den andern Bischöfen verständigt[1]). Trotzdem Vauchop und Jaius durch diese päpstlichen Breven wieder an einander geknüpft waren, sollten sich ihre Wege doch bald wenigstens für einige Zeit trennen.

Am 2. September 1545 schreibt Vauchop aus Bologna an Farnese, dass er in wichtigen Angelegenheiten zum Papste reisen werde, seine Reise solle aber geheim bleiben[2]). Am 14. November 1545 berichtet er von Florenz dem Papst seine Wiedergenesung und gibt in lebhaften Worten seiner Freude über die Eröffnung des Concils Ausdruck[3]).

In den Bischofslisten des Concils 1545—47 und 1547—49 (bei Pallavicino 3. Bd.) steht Vauchop in der Reihe der Erzbischöfe. Zeitweilig ist er bei dem Concil auch wieder mit Jaius zusammengetroffen. Cochleus schreibt in einem Briefe von Regensburg letzten Februar 1546 an Jaius, er möge auch dem hochwürdigsten Herrn von Armagh von dem Inhalte Mittheilung machen[4]).

Anfang 1550 treffen wir Vauchop in Irland als päpstlichen Nuntius. In einem Briefe aus Dunegald vom 9. Januar 1550 an Farnese meldet er seine Ankunft in Irland und seine Bemühungen, den Frieden unter den irischen Stammeshäuptern wiederherzustellen[5]).

Vauchop an Farnese.

Dunegald, 7. Januar 1550.

R^me^ et Ill^me^ Domine Gratia et misericordia Jesu Christi nobiscum. Scribimus raptim ad suam S^tem^ supra aduentu nostro in Hiberniam. Speraremus hoc Regnum ob discordias mutuas inter principes

---

[1]) Raynaldus ad an. 1543 n. 30.

[2]) Orig. Parma Staatsarch. Farnes.

[3]) Orig. l. c.

[4]) Simancas Archiv. Est ad. Leg. 642 f. 179.

[5]) Die Darstellung bei Bellesheim, Gesch. der kath. Kirche in Irland 2, 78, wäre demnach etwas zu modificieren.

incultum, reducere ad frugem et ciuilem politiam cum paruo auxilio, Principes, et populi offerunt sanctae sedi et nobis nomine suae stis obedientiam et in temporalibus desiderarent se substrahere a jugo Anglorum quorum nunc potestas in dies diminuitur. Laboramus pro pace et concordia inter Principes hybernicos peregrinantes per patriam, et ad illos principes ad quos non patet tutus accessus nuntios mittimus. Visitato toto hoc Regno intendimus mittere oratorem ad suam sanctitatem. Si suae sanctitati uisum fuerit mittere nobis ampliorem potestatem ut possimus hic constituere justitiam temporalem, conabimur facere fructum, prout Deus inspirabit, ad Dei gloriam et sanctam sedis honorem. Humiliter supplicamus quatenus sua sanctitas dignetur de speciali gratia concedere huic populo annuum Jubileum, qui propter difficultates Urbem adire non possunt. Commendetis me so Do N. ad oscula pedum et Rmis D. Carbus. Raptim. Charitas fortitudo et pax speramus vobiscum. Ex Dunegald. 9. Januarij 1550

Rme et Illme D. V. humilis s. et amicus.

Robertus archiepiscopus armachanus.

Est nobis inopia papirj et caere rubrae in his locis.

Digni et salutare Illstres Duces fratres tuos, et specialiter D. oratium.

A tergo: Rmo et Illssmo Dno suo D. Al. Cardinali Farnesio.

Romae.

Orig. Parma, Staatsarchiv, Farnes.

Wauchop scheint aber nicht lange in Irland geblieben zu sein; denn am 6. Juni 1550 meldet er aus Paris dem Cardinal Mapheo, er sei am 30. Mai in Paris angekommen und werde am 7. Juni an den Hof des französischen Königs reisen[1]). Die Erneuerung seiner Vollmachten für Irland durch Julius III. ist datiert vom 5. November 1550[2]). Ein Jahr später, am 10. November 1551, starb der blinde Erzbischof in Paris[3]).

Sein getreuer Gefährte P. Jaius lebte nicht viel länger. Ihn hatte ein Befehl des Papstes bald von Ingolstadt zum Cardinal Otto nach Augsburg gerufen[4]). Später war er thätig in Worms,

[1]) Original Parma Staatsarchiv Farnes. Vergleiche den Brief des Cardinals du Bellay an König Heinrich vom 19. November 1548, in welchem von einem schottischen archevesque aveugle die Rede ist bei Druffel, Briefe und Acten 1, 176, und Ribier, Lettres et mémoires d'estat 2, 162.

[2]) Wortlaut bei Bellesheim aaO. 2, 694 ff.

[3]) Bellesheim 2, 79.

[4]) Das von Jaius für Cardinal Otto verfaßte Speculum praesulis ist abgedruckt bei Gretser, Opp. omnia XVII. 2, 145—158. Dort (2, 178) finden sich auch Capita colloquii quod de officio praesulis R. et Ill. P. Otho Truchsessius . . instituit cum Rev. D. Roberto Vancop Administratore Armacano in Hibernia et sedis Apostolicae legato.

Trient, Bologna, Ferrara, im Jahre 1550 wieder in Ingolstadt und dann in Augsburg.

Im Staatsarchiv zu Modena befindet sich ein Brief des P. Jaius dat. Augsburg 24. Juni 1550 an den Herzog von Ferrara, in welchem er von seinen Wanderungen der letzten Zeit Kunde gibt. Von Ferrara habe ihn der Papst nach Ingolstadt, und von Ingolstadt nach Augsburg berufen. Da sich seine Abwesenheit von Ferrara länger verzögert, habe er geglaubt, dem Herzoge schreiben zu sollen. Er empfiehlt ihm mit großem Freimuth Reinheit des Gewissens, Aufrechterhaltung des katholischen Glaubens, gute und schnelle Rechtsprechung für alle seine Unterthanen ebensowohl für die Armen wie für die Reichen, hilfreiche Unterstützung der armen Waisen. Ganz besonders möge er sich des Hospitals der hl. Anna annehmen, das ohne Unterstützung des Herzogs nicht bestehen könne.

Jaius an den Herzog von Ferrara.

Augsburg, 24. Juni 1550.

Illustrissimo Signore.

Nella obedientia la quale nello mese de settembre mi fu data in Ferrara d'ordine de felice memoria papa paulo per venire in germania. mi fu scritto che la mia absentia saria per pochi mesi: Onde ritrouando me in germania nello mese de nouembre quando mori il predetto Santo pontefice, ho aspettato de mese in mese per intendere la volonta del suo successore, senza la quale non mi era licito partir me de bauiera: finalmente il di de Santo giane baptista d'ordine de Sua Santita hebi l'obedientia de partirme de ingolstatz per venire allo seruitio del Reumo Carle de Agosta per alchuni mesi: Certo Illmo Sigre quando fosse stata la uolonta de dio et di magiori mei de bona voglia fosse ritornato al seruitio de Vostra Excellentia per il grande obligo quale io et tutta la pouera compagnia nostra tenemo con lei: et per il singulare desiderio che mi ha dato dio, de la salute de l'anima sua. per la quale mediante la gratia de dio, sempre pregaro sua diuina Maesta et similmente per la sua Illma consorte, per li suoi nobilissímj et generosi figli, per la prosperita del suo felice stato. et singularmente per la sua nobile citta de Ferrara. nella quale sempre mi è stata vsata grande charita. et massime da misser Agostino de Musti. il quale veramente è degno d'essere amato et fauorito da Vostra Extia non solamente per essere sempre stato diligente et fidato seruitore di quella immo etiam per la molta charita et diligentia che gli ho visto vsare atorno de quelli poueri infermi et impiagati nello hospitale de Santa Anna: Hor vedendo che non tanto presto vedero Vostra Illma Signoria quanto io speraua quando da lei tolsi licentia, non posso manchare humilmente et con tutto il core supplicare quella che la facia ogni bona diligentia de conseruare

la sua conscientia pura et netta nello conspetto de dio. de conseruare et mantenere la doctrina catholica et il colto diuino nello suo stato, de fare che sia ministrata bona et expedita giustitia alli suoi sudditi tanto a poueri come richi, de agiutare et soccorrere alla necessita de le pouere orphanelle de le pouere conuertide et di altri loghi pii: et singularmente gli recomando l'hospitale de Santa Anna le cui entrade non facilmente se pono rescodere senza l'agiuto de Vostra Ex^tia. Ho hauuto grandissima consolatione in christo quando ho inteso la bona prouisione che ha fatta Vostra Ex^tia contra il disordine di Marranj, de le biastemme, de le betole: Il Sig^re iesu christo gli conceda gratia de bene in meglio cognoscere et exeguire la sua sancta volonta: Longo tempo ho differito de scriuere a Vostra Ex^tia dubitando che non fosse presontione. finalmente il puro et syncero amore che io porto al' anima sua. mi ha fatto perdere tal rispetto: pur se in questo o in altro ho manchato de la debita reuerentia, Vostra Ex^tia se degni secondo la sua innata et naturale clementia perdonarmi: Il Signore iesu christo conserui sempre et augmenti nella sua sancta gratia Vostra Illma Signoria le cui mani humilmente baso. et a quella humilmente me recomando. De Agosta alli 24 di giunio 1550.

De Vostra Illma Signoria

Minimo et fedele seruitore in christo
Claudio Jaio pouero et indegno sacerdote:

(A tergo) All' Illmo et Exmo Signore Il Signore Duca de Ferrara: patrono mio sempre obseruandissimo.

Autogr., Modena, Staatsarchiv, Regolari.

Nach einer kurzen aber sehr segensreichen Thätigkeit in Wien starb Claudius Jaius in der Hauptstadt an der Donau am 6. August 1552, ein Jahr nach dem Tode des Erzbischofs von Armagh in der Hauptstadt an der Seine: der sel. Petrus Canisius hat in dem Briefe vom 7. August 1552 seinem väterlichen Freunde und Ordensgenossen ein unvergängliches Denkmal gesetzt[1]).

Beide, der blinde Erzbischof wie der schlichte Jesuit, haben in schwieriger Zeit mannhaft gelitten und gestritten für die so bedrängte Kirche in Deutschland; deshalb muſs ihr Andenken in Ehren gehalten und jeder noch so kleine Baustein für ihre Geschichte als ein Gewinn betrachtet werden.

[1]) Braunsberger B. Petri Canisii S. J. Epistulae 1, 405 s.

Schells Kritik eines dogmatischen Lehrsatzes.

Von **Anton Strauß** S. J.

Zur Vervollständigung unserer oben[1]) niedergelegten Studie[2]) über den Sinn des 22. Canons der 6. tridentinischen Sitzung haben wir die Kritik zu untersuchen, welche Schell[3]) der nach unserer Darstellung in jenem Canon ausgesprochenen Kirchenlehre vom moralischen Unvermögen des gefallenen Menschen bezüglich der beharrlichen Vermeidung schwerer Sünden angedeihen läßt. Allerdings redeten wir, gemäß dem Tridentinum, zunächst vom Unvermögen des sich anheimgegebenen Gerechten, während Sch. direct vom Nichtgerechtfertigten handelt. In Bezug auf diesen letzteren pflegen die Theologen unter Führerschaft des hl. Thomas[4]) für die Ansicht einzustehen, selbst mit den verliehenen actuellen Gnaden sei er, im Zustande der schweren Schuld verbleibend, moralisch außer Stande, sich von neuen Todsünden auf die Dauer rein zu halten; und wenn man über eine solche, nach Zahl und Bedeutung

---

[1]) S. 107 ff. 209 ff.

[2]) Dies der wahre Anlass zur folgenden Erörterung; sie soll daher keineswegs den Schein erwecken, als ob der damit widerlegte Irrthum der einzige oder doch der schwerste sei, der sich in Schells Schriften findet. Ebenso sei zur Verhütung einer zweiten naheliegenden Missdeutung wahrheitsgemäß hervorgehoben, dass diese unsere Arbeit schon vollendet war, als Schell seine übrigens für die Wissenschaft bedeutungslose Broschüre ‚der Katholicismus als Princip des Fortschrittes' veröffentlichte.

[3]) Kath. Dogmatik Bd 3, 320 f.

[4]) S. theol. 1. 2. q. 109. a. 8.

der Vertreter höchst beachtenswerte Lehre leichthin sich hinwegsetzte, so wäre dies unstreitig im Interesse nicht etwa nur der Pietät, sondern auch der Wahrheit lebhaft zu beklagen. Jedoch nicht unter diesem besonderen, von Sch. einfach mit Stillschweigen übergangenen Gesichtspunkt wollen wir die geübte Kritik hier ins Auge fassen. Ungleich wichtiger an sich und uns für jetzt allein berührend ist der Umstand, dass dem Nichtgerechten auch ohne jede Gnadenhilfe die Meidung aller schweren Sünden nicht unmöglich sein soll. Was sogar der Sünder kann, wie wird das nicht der Gerechte können? Die von Sch. erhobenen Bedenken richten sich somit in erhöhtem Maße wider die von uns an der Hand des tridentinischen Canons als Lehre der ganzen Kirche vertheidigte Unfähigkeit des Gerechtfertigten. Inwieweit sich diese Lehre auf der göttlich verbürgten Beurtheilung des gefallenen Menschen schlechthin aufbaut, wird sie in ihren Grundfesten erschüttert; inwieweit sie in mehreren durchaus normgebenden Urkunden als ungetheiltes Ganzes mit der Unfähigkeit des Gerechten ebenso die des Sünders ausdrückt, wird sie auch in sich betroffen. Welche sind nun Schs Bedenken?

Im Verlaufe seiner Darstellung der Nothwendigkeit der heilenden Gnade erklärt es Sch. lediglich für ‚Schein, als könne man die Freiheit und Schuldbarkeit des Unterliegens mit der moralischen Unmöglichkeit vereinigen‘[1]).

Wie mochte sich doch ein solcher Satz in eine katholische Dogmatik einschleichen! Es ist vom Tridentinum mit ausdrücklichen Worten definiertes Dogma, dass der Gerechtfertigte ohne ausnahmsweise Bevorzugung nicht im ganzen Leben alle Sünden, auch die lässlichen, meiden könne[2]). Daraufhin fragen wir: Ist die hiermit ausgesprochene Unmöglichkeit eine physische oder moralische? Hielte man sie für physisch, so dürfte man sich umso weniger weigern, eine moralische Unmöglichkeit der Vermeidung der Sünde mit der Sünde zu vereinbaren. Indessen physisch ist sie nicht, da von ihr ja im strengsten Sinne das Axiom gilt, welches Sch. sogar auf die moralische überträgt: Nemo peccat in eo quod vitare non potest. Mithin ist jene Unmöglichkeit eine moralische; das Concil stellt zu glauben vor, es sei für den Gerechtfertigten wenigstens moralisch unmöglich, alle Sünden zu vermeiden, er be-

[1]) AaO. [2]) Sess. VI. can. 23.

gehe also Sünden trotz jenes Unvermögens, sich auf die Länge davor zu bewahren. Es steht sonach dem Katholiken nicht mehr frei zu zweifeln, ob man die Freiheit und Schuldbarkeit des Unterliegens mit der moralischen Unmöglichkeit vereinigen könne; er ist genöthigt, beides zu vereinigen, wenigstens im Princip und solange man von einer speciellen Anwendung auch auf schwere Versündigungen absieht.

Wird man sich etwa durch eine Unterscheidung zwischen unfreiwilligen und daher nicht schuldbaren, und freiwilligen und sohin schuld- und strafbaren Sünden helfen? Aber das Tridentinum redet doch gewiss von wahren und eigentlichen Sünden, zu deren Wesen die Freiwilligkeit gehört[1]), oder die der Vergebung bedürftig und wahrhaftig schuld- und darum strafbar sind, wie denn Sch. selbst späterhin[2]) zur Begründung der Kirchenlehre die Bitte des Vaterunser anführt: ‚Vergib uns unsere Schulden‘.

Oder wird man doch darauf bestehen, die Vergleichung der Unmöglichkeit der Vermeidung von Todsünden, um die es sich zunächst hier handele, mit dem die leichten Sünden betreffenden Unvermögen, wovon das Tridentinum im angezogenen Canon spreche, sei nicht zulässig? Aber warum denn nicht zulässig? Wie die Schuldbarkeit der lässlichen Sünden vereinbar ist mit der moralischen Unmöglichkeit, ihnen allen auszuweichen, so ist es in ihrer Weise die der schweren. Freilich ist das ja steigerungsfähige moralische Unvermögen, d. i. die große Schwierigkeit, bedeutender betreffs der lässlichen Sünden als der schweren, indem zur Begehung einer Todsünde in objectiver und subjectiver Richtung mehr erfordert wird; demungeachtet weshalb soll nicht die Schwierigkeit auch hinsichtlich der Todsünden so erheblich sein können, dass sie vollauf den Namen einer moralischen Unmöglichkeit verdiente?

Und sie ist es wirklich. Wir glauben bis zur Evidenz gezeigt zu haben[3]), dass nach Canon 22 der 6. tridentinischen Sitzung kein Gerechtfertigter im Stande sei, ohne besondere Gotteshilfe alle schweren Sünden beharrlich zu vermeiden. Auch die bei dieser Gelegenheit[4]) geprüften Aussprüche der Väter, namentlich der Päpste, enthalten die nicht misszuverstehende Lehre, dass jeder Mensch, sei er gerechtfertigt oder nicht, ohne Gottes Beistand dem

[1]) Vgl. damn. prop. Baji 46. 67. 68.
[2]) AaO. S. 348.
[3]) Oben S. 107 ff. 209 ff.
[4]) S. 126 ff.

Andrang der Versuchungen unterliegen müsste, dass er den Kunstgriffen Satans nicht entrinnen könnte.

Dazu fügen wir eine Äußerung des hl. Ephräm, auf die wir unterdessen aufmerksam geworden sind. Diese Stimme ist der Beachtung umso würdiger, als sie von dem andern Ende der alten Kirche, dem fernen Syrien, noch vor den pelagianischen Wirren, aus einer friedlichen Unterweisung, mit kraftvoller Entschiedenheit zu uns herübertönt. Es drückt jener ‚Lehrer des ganzen Erdkreises‘ seine oder vielmehr die katholische Überzeugung folgendermaßen aus[1]): ‚Wer sollte nicht beten, wie geschrieben steht: „Und führe uns nicht in Versuchung“? Wenn Simon versucht wurde, wer sollte sich nicht fürchten vor dem Falle? Wenn das Haupt unserer Lehre, welchen der Herr selig gepriesen hatte, in eine so furchtbare Versuchung fiel, dass er zum Verleugner wurde, wieviel mehr wird da uns Hinfällige und Elende die Furcht zum Sturze bringen. Siehe, der Böse greift uns zu jeder Stunde an, und die Verführung unterwirft uns ihrem Joche. Wenn Simon muthlos wurde und verleugnete, was wird der Sünder thun? Wenn der Apostelfürst der Versuchung nachgab, was wird einem geringen Menschen geschehen? Dem Simon hatte der Kenner der Geheimnisse vorhergesagt: „Siehe, der Satan verlangte euch zu sieben wie den Weizen, aber ich habe den Vater für dich gebeten, auf dass dein Glaube nicht ausgehe“. Wenn der Satan so verlangte, alle Apostel zu sieben, wenn er den Simon zum Verleugner machte und seine Genossen in die Flucht trieb, wie werden da wir Schwächlinge und Schlaffe den Händen Satans entfliehen? Wenn in der Gegenwart des Hauptes der Wahrheit, von dem die Wahrheit bereichert worden, Satan so verwegen handelte, dass er das Gold befleckte, wohin werden denn wir Schwache und Schlaffe, wir reine Schatten vor dem Bösen fliehen? Siehe, alle seine Lockungen umgeben uns, wir zagen in Zittern und Furcht angesichts der Versuchungen, welche uns umringen‘.

Man wende uns nicht ein, der große Syrer behaupte keineswegs, dass der Mensch ohne Gnade Gottes den Versuchungen zum Bösen nicht widerstehen könnte, sondern dass er es nicht würde. Wohl versichert er, dass es der Mensch nicht würde; allein der Grund, den er dafür immer und immer wieder angibt, ist des

---

[1]) Serm. 5. in hebd. sanct. n. 3; ed. Lamy 1, 435.

Menschen gegenwärtige übergroße Schwäche; das aber ist genau dasselbe, als wenn er sagte, dass der Mensch nicht frei von Sünde bleiben würde wegen moralischen Unvermögens, und dass er ebendadurch wahrhaft es nicht könnte. Eine thatsächliche Verschiedenheit von den zuvor berührten Aussprüchen des kirchlichen Alterthums besteht also nicht. Übrigens behielte das vorgelegte Zeugnis selbst dann noch seine Geltung, wenn der Heilige einfachhin nur lehrte, alle Menschen würden, sich selbst überlassen, nicht minder als Petrus sich schwerer Sünde schuldig machen; denn wie sollte eine so allgemeine Thatsache irgendwie erklärbar sein, außer durch die Annahme eines Factors, der die moralische Unmöglichkeit des Gegentheiles mit sich brächte?

Sohin befindet sich Sch. in keinem kleinen Irrthum, wenn er nach einer mit bloßer Anlehnung an Weish. 9, 13 ff. 16, 12 ff. gegebenen, sonst fast rein philosophischen und selbst unter dieser Rücksicht mangelhaften Schilderung der ‚Verwundung der menschlichen Natur' schreibt: ‚Hierauf ruht der Lehrsatz von der moralischen oder relativen Unmöglichkeit, dass der natürliche Mensch .. im dermaligen Stande das ganze Sittengesetz . . erfülle und alle schweren Sünden meide'[1]). Der Dogmatiker beweist, treu seinen obersten Principien, den Lehrsatz mit directen aus der Schrift oder Tradition geschöpften Stellen der göttlichen Offenbarung, wie wir sie vorhin anführten; dann sucht er ihn, wo möglich, auch durch speculative Erwägungen annehmbar zu machen. Hätte Sch., anstatt seiner misslungenen Operationen a priori, diese Methode eingehalten, so wäre er nicht in die bedenkliche Lage gekommen, einen theologischen Lehrsatz als unerwiesen anzuzweifeln oder gar mit trüglichen Verstandesgründen zu bekämpfen. Es ist dies umso misslicher, als in unserem Falle nur die Frage sein kann, ob die betreffende Lehre schlechtweg Dogma und sonach die Leugnung Häresie sei, oder ob sie wenigstens, zumal heutzutage, derart sichere Wahrheit sei, dass man die Gegenmeinung als theologischen error zu betrachten hat[2]). Zudem hätte Sch. bei Anwendung des echt dogmatischen Verfahrens in der durch die Offenbarung so oft und stark hervorgehobenen, von ihm kaum angedeuteten Begierlichkeit eine auch der Vernunft mehr zusagende Begründung der Verderbt-

---

[1]) AaO. S. 319 f.
[2]) Vgl. hier oben S. 251 ff.

heit der menschlichen Natur erkannt, als er sie uns beispielsweise mit diesen Worten bietet: ‚Die Verwundung der menschlichen Natur zeigt sich vor allem auch in der Zerteiltheit des Denkens und Wollens, in der Notwendigkeit, in vielen aufeinanderfolgenden Akten den einzelnen Aufgaben gerecht zu werden, und trotz dem steten Wechsel der äußern Umstände, wie der körperlichen Zustände gleichwohl das Gute zu wahren'[1]). Als ob das alles sich nicht ebenso im paradiesischen Menschen vorgefunden hätte!

Wer sich einen klaren Begriff von moralischer Unmöglichkeit gebildet hat, der wird selbst diesem Satze Schs wohl schwerlich beipflichten: ‚Wenn es aber wirklich moralisch unmöglich ist, in diesem Falle diese läſsliche Sünde zu meiden, so wäre auch sie nicht freiwillig und daher nicht schuldbar'[2]). Desgleichen dürfte man sich nicht mit folgender Behauptung, auch nach ihrem letzten Theil, befreunden: ‚Wenn es im Ernste wahr ist, daſs jeder Mensch in jedem einzelnen Falle die schwere Sünde meiden kann, so kann er es auch überhaupt. Wenn aber nicht, dann ist er in jenem einzelnen Fall, wo die Meidung der Sünde moralisch unmöglich war, nicht mehr vollkommen verantwortlich'[3]). Das moralische Unvermögen, d. h. die sehr große Schwierigkeit der Erfüllung des Gesetzes mindert ja gewiſs die Schuld; allein wie sollte ein zu einer Sünde und sogar zur Todsünde ausreichendes Maß von Freiwilligkeit und Verantwortlichkeit auch in einem einzelnen Falle sich nicht damit vertragen? wer würde denn zB. einen Trunkenbold oder einen Wollüstling wegen des ihn hic et nunc übermannenden unseligen Hanges zum sinnlichen Genusse auch von dieser concreten Schuld einer schweren Trunkenheit oder Unzucht ohne weiteres ledig wähnen? Indessen wollen wir jetzt nicht hierüber rechten. Wir wollen auch nicht auf die von Sch. berührte theologische Nebenfrage eingehen, ob der Mensch ohne Gnade über keine einzelne schwere Versuchung siegen könne; es sei nur bemerkt, daſs ihren Gegnern jene für die Bejahung stimmenden Theologen sachlich nicht gar ferne stehen, welche zu der schweren Versuchung einen längere Zeit hindurch hartnäckig, lästig, ungestüm auftretenden Antrieb zu einer Sünde fordern. Aber umso mehr ist vom katholischen Dogmatiker zu wünschen und zu erwarten, daſs er zur katholischen Lehre von der Nothwendigkeit des Gnaden-

1) AaO. 2) AaO. 3) AaO.

beistandes für die Besiegung mindestens der Gesammtheit der schweren Versuchungen, auch zur Todsünde, sich unbedingt bekenne. In dieser Hinsicht bedarf Schs Auseinandersetzung dringend einer Correctur. Denn soviel scheint aus dem Gewebe von nicht gerade lichtvollen, noch harmonisch zusammenklingenden Sätzen ziemlich klar hervorzugehen, dass er jene Nothwendigkeit der Gnadenhilfe zur Haltung selbst des collectiv genommenen schwer verbindenden Sittengesetzes in Abrede stellen will.

Übrigens ist es ja auch nicht so schwierig einzusehen, dass man aus der Widerstandsfähigkeit gegen jede einzelne oder für sich genommene Anfechtung nicht sofort auf die Widerstandskraft betreffs der collectio schließen darf. Die Länge eines Streites oder die Menge der bei dem bunten Wechsel der Verhältnisse sich aneinander reihenden Einzelkämpfe bringt ihre eigene Schwierigkeit mit sich; es tritt leicht eine Art Ermattung und stets wachsenden Überdrusses ein; das Gewicht der früheren Acte lastet immer fühlbarer auf den folgenden; es erzeugt sich nachgerade eine gewisse Spannung, die gleichsam naturgemäß in einem Ausbruch der lange verhaltenen Leidenschaft sich einmal oder wieder einmal Luft verschaffen möchte; je zahlreicher die zu setzenden beschwerlichen Acte des Widerstandes werden, desto mehr schwindet im voraus die Wahrscheinlichkeit, dass der geplagte Wille sich nicht endlich doch aus seiner unerschütterten Fassung bringen lasse, wenn nicht gerade jetzt, so doch früher oder später, wenn nicht gerade bei dieser Handlung, so doch bei dieser oder jener; mit einem Worte, etwas anderes ist es, und als etwas anderes wird es jede besonnene Abschätzung erkennen, in allen einzelnen, von ihrer Verbindung mit den übrigen losgeschälten oder losgedachten, mithin schnell vorübereilenden Acten festzustehen, und gegenüber einer ganzen Reihe von unausgesetzt sich ablösenden Angreifern mit derselben beharrlichen Geduld und Ausdauer standzuhalten. Daraus folgt nun freilich, dass nicht zu billigen sei, was wir Sch. oben sagen hörten: ‚Wenn es im Ernste wahr ist, dass jeder Mensch in jedem einzelnen Falle die schwere Sünde meiden kann, so kann er es auch überhaupt'.

Wohl sucht Sch. die theologische Verwertung des vorgelegten Gedankens, d. h. die Vereinbarung der schweren Schuld mit der moralischen Unmöglichkeit der Beobachtung wenigstens des Gesammtgesetzes und zwar des schwer verpflichtenden Gesammtgesetzes, durch die Bemerkung abzulehnen: ‚Man könnte sonst auch dem erschöpften

Wanderer die Schuld aufbürden, dass er sein Ziel nicht erreichte, obgleich er zwar noch jeden einzelnen Schritt machen konnte, aber eben nicht mehr alle'[1]).

Allein, der Wahrheit zuliebe sei auch das gesagt, das angeführte Beispiel ist äußerst schlecht gewählt. Gewiss, wenn jenem müden Wanderer die physische Kraft zur Erreichung seines Zieles abgeht, trifft ihn ob der Nichterreichung durchaus keine Schuld; und falls der ihm gewordene Auftrag sich nur auf das Ziel bezöge, so würde der Wanderer nicht fehlen, wenn er auch die noch physisch möglichen, jedoch mit Sicherheit als unnütz erkannten Schritte nicht mehr machte. Wie aber, wenn das Unvermögen des erschöpften Wanderers bloß ein moralisches wäre, d. i. in einer großen, sehr großen, ungemein großen Schwierigkeit läge, wenigstens alle zur Gewinnung des Zieles noch nothwendigen Schritte vorzunehmen? Unstreitig würde diesen Umstand eine strafende Gerechtigkeit als einen entsprechenden Entlastungsgrund mit in die Wagschale werfen; gleichwohl, je nach der Wichtigkeit der Botschaft, von deren Überbringung zB. Tausende von Menschenleben abhiengen, würde der gerechte Richter den Boten nicht von aller Schuld, selbst von schwerer Schuld, freisprechen können, falls derselbe nicht mit Aufbietung auch der letzten Kräfte sich dem Bestimmungsorte zuschleppte. Das wider uns gerichtete Beispiel wendet demnach seine Spitze gegen Sch. zurück.

Man nimmt an folgenden Worten der theologischen Summa[2]) des hl. Thomas Anstoß: Ad primum ergo dicendum quod homo potest vitare singulos actus peccati: non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est (in corp.). Et tamen quia ex ejus defectu est quod homo se ad gratiam habendam non praeparet, per (anderswo propter) hoc a peccato non excusatur, quod sine gratia peccatum vitare non potest. Daran knüpft Sch. die Glosse: ‚Hier ist die Schuldfrage auf eine frühere Schuld schwerer Vernachlässigung zurückverschoben und so die Lösung umgangen: Warum trat jene frühere Nachlässigkeit ein? Ist man verpflichtet, sich für alle möglichen Versuchungen um actuelle Gnaden umzusehen?'[3]).

Wir haben nicht die Aufgabe, jeden einzelnen Satz des hl. Thomas zu vertheidigen oder zu erklären; sowohl die hier von uns betonte Kirchenlehre selbst, als die damit übereinstimmende Sentenz des

[1]) AaO. S. 321. [2]) 1. 2. q. 109. a. 8. ad 1. [3]) AaO. S. 320.

Aquinaten steht ja auch anderweitig fest[1]). Indessen dürfte Sch. nicht bis zum vollen Verständnisse der angezogenen Stelle vorgedrungen sein.

Im fraglichen Artikel wird erörtert, ob der Mensch, welcher der Gnade und zwar der heiligmachenden Gnade entbehre, im Stande sei, nicht zu sündigen. Die Antwort lautet hinsichtlich des gegenwärtigen Zustandes der menschlichen Natur, sogar der Gerechtfertigte könne sich nicht jeder Sünde enthalten, nämlich der läßlichen, wegen der Verderbtheit des niederen Strebevermögens. Wohl könne die Vernunft dessen einzelne Regungen unterdrücken, ein Umstand, der ihre Freiwilligkeit und Sündhaftigkeit begründe, nicht so aber alle; denn während man sich bemühe, der einen zu widerstehen, erhebe sich vielleicht eine andere; zudem könne der obere Theil des Menschen nicht immer so wachsam sein, um derlei Acte abzuschneiden. Was aber, so fährt St. Thomas weiter, vom Gerechten bezüglich der leichten Versündigungen zu sagen ist, das gilt auch vom Sünder in Bezug auf die Todsünden. Bevor nämlich die Vernunft, wo die Todsünde ihren Sitz hat, durch die rechtfertigende Gnade wiederhergestellt wird, ist der Mensch im Stande, die Todsünden einzeln zu vermeiden und für einige Zeit, indem er nicht nothwendig sofort sich actuell versündigt. Aber lange kann er ohne neue Todsünde nicht bleiben[2]).

---

[1]) Siehe oben S. 107 ff. 209 ff.

[2]) Utrum homo sine gratia possit non peccare . . Respondeo dicendum quod de homine dupliciter loqui possumus: uno modo, secundum statum naturae integrae; alio modo, secundum statum naturae corruptae. Secundum statum quidem naturae integrae, etiam sine gratia habituali, poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter . . In statu autem naturae corruptae, indiget homo gratia habituali sanante naturam, ad hoc quod omnino a peccato abstineat. Quae quidem sanatio primo fit in praesenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato . . In quo quidem statu potest homo abstinere a peccato mortali, quod in ratione consistit . . Non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis, cujus motus singulos quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii, non autem omnes: quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad hujusmodi motus vitandos . . *Similiter* etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus: quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest.

Es ist evident, dass hier, im corpus articuli, das Freiwillige und somit Sündhafte der schweren Vergehen, similiter, ähnlich, wie der lässlichen, darin erblickt wird, dass der Mensch vermögend sei, die einzelnen verkehrten Strebungen, im Gegensatze zur Gesammtheit, zu bemeistern: motus singulos quidem ratio reprimere potest, et *ex hoc* habent rationem peccati et voluntarii. Nicht weniger evident ist, dass nach dem hl. Lehrer der Mensch den einzelnen Versuchungen direct und in denselben einzelnen Augenblicken widerstehen kann, in welchen sie einzeln auftauchen, und dass sohin durch Einwilligung in diesen nämlichen Momenten auch die schwere Schuld begangen wird. Zu einer solchen Auffassung drängt uns schon der bloße Wortlaut der angeführten Stelle: das Können schlechthin ist ein hic et nunc vorhandenes. Sie wird überdies gefordert durch die erwähnte Vergleichung mit den lässlichen Sünden, die eben der Gerechte in allen einzelnen Gelegenheiten meiden kann. So will es ferner der vorgebrachte Gegensatz zwischen allen einzelnen Todsünden und ihrer ganzen Summe; denn wo bliebe dieser, wenn der Sünder nicht einmal allen einzelnen Todsünden unmittelbar gewachsen wäre? Darum hörten wir auch den hl. Thomas lehren, dass der Sünder, wenn nicht lange, so doch einige Zeit ohne eine neue schwere Sünde sein könne; und im selben Sinne setzt er alsbald ausdrücklich betreffs des Sünders bei: Falls der vernünftige Theil des Menschen Gott nicht unterworfen ist, ergeben sich viele Unordnungen selbst in den Acten der Vernunft. Denn wenn der Mensch sein Herz nicht so in Gott gefestigt hat, dass er für die Erlangung keines Gutes oder die Vermeidung keines Übels von ihm sich trennen möchte, so kommt gar vieles vor, um dessen Erlangung oder Vermeidung willen der Mensch die göttlichen Gebote hintansetzt und sich von Gott abwendet, und so geschieht die schwere Sünde, zumal in unvorhergesehenen Fällen, wo man nach der schon vorgefassten Absicht und dem zuvor bestehenden Habitus handelt. Und thut der Mensch mit Hilfe eines Vorbedachtes bisweilen auch das Gegentheil, so ist doch eine solche Vorsicht nicht beständig anwendbar, und so wird es nicht lange dauern, bis dass der Nichtgerechte dem Hange seines ungeordneten Willens Folge leiste[1]).

[1]) Ratione hominis non existente subjecta Deo, consequens est ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono

Lassen wir also, im Hinblick auch auf diese letzten schlichten Worte, den Aquinaten lehren, was er wirklich lehrt: der Sünder missachte abermals die göttlichen Gebote da, wo sie nach dem Gang der Dinge einzeln zu beobachten wären, er entferne sich wiederum von Gott da, wo ihm ein falsches Gut verführerisch entgegentritt, er sündige so aufs neue schwer im formellen Sinne, nicht aber sei seine That etwa nur materiell sündhaft, indem er eigentlich vordem und in causa das göttliche Gesetz verachtet, sich von Gott getrennt, die Sünde begangen habe.

Was nun, wenn Schs, nach allem Anschein exclusiv gemeinte Erklärung der citierten Worte des hl. Thomas richtig wäre? Dann würden wir zu unserer Überraschung bei Beantwortung des ersten Einwandes vom Heiligen erfahren, der eigentliche und einzige Grund der Sündhaftigkeit der betreffenden Handlungen sei in einer früheren Schuld schwerer Vernachlässigung zu suchen, sie seien mithin nur indirect, mittelbar oder in causa schuldbar; außerdem würden wir zu denken bekommen, die kurz zuvor gezogene Parallele zwischen dem Gerechten und dem Sünder sei vollständig verfehlt; vom Gerechtfertigten kann man ja nicht sagen, was jetzt ad primum gesagt wird: ex ejus defectu est quod homo se ad gratiam (ergänze justificantem) habendam non praeparet; ebenso wenig kann man allen Gerechten zum Vorwurfe machen, sie sündigten läßlich in causa durch Mangel geeigneter Vorkehrungen. Welch augenfälliger Widerstreit mit dem corpus articuli, auf das doch St. Thomas selber sich zurückbezieht durch das die Antwort ad primum einleitende Folgerungswörtchen ergo und durch ein ut dictum est (in corp.), also einen doppelten Hinweis, den wir allerdings in Schs Citat vermissen. Dieser schreiende Widerspruch wäre selbst bei einem minder scharfsinnigen doctor, als dem angelicus, einfach unannehmbar. Soviel ist daher sicher: welches

---

consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet, *occurrunt multa propter quae consequenda vel vitanda homo recedit a Deo contemnendo praecepta ipsius, et ita peccat mortaliter:* praecipue quia in repentinis homo operatur secundum finem praeconceptum, et secundum habitum praeexistentem . .; quamvis ex praemeditatione rationis homo possit aliquid agere praeter ordinem finis praeconcepti, et praeter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali praemeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum consequentiam voluntatis deordinatae a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

immer der Sinn der dunkeln Stelle sein mag, jedenfalls ist es nicht der, den Sch. nach einseitiger Betrachtungsweise darin gefunden haben will.

Es dürfte aber, unter Berücksichtigung des Zusammenhanges, der Gedanke des hl. Thomas dieser sein: Zweifelsohne ist eine Handlung Sünde nur dann und insoweit, wenn und inwieweit es möglich ist, dieselbe zu vermeiden. Nichts auszustellen gibt es mithin an dem Grundsatz, der nach dem hl. Augustinus an der Spitze des Artikels zum Zweck der ersten Einwendung hervorgehoben wird: Nullus peccat in eo quod vitare non potest. So steht auch etwas früher in der theologischen Summa selbst zu lesen: Actus .. intantum est peccatum, inquantum est voluntarius[1]. Allein dieser Wahrheit wird durch die Lehre, dass der Sünder nothwendig in weitere schwere Sünde falle, keineswegs zu nahe getreten. Denn vor allem wird nach dieser, in dem vom hl. Thomas angerufenen corpus articuli weiter ausgeführten Lehre bereitwillig eingeräumt, der Nichtbegnadigte könne die einzelnen schweren Sünden meiden; behauptet wird da nur, nicht gleichermaßen erstrecke sich seine Macht auf alle zusammen. Schlechthin (also physisch und moralisch) ist das Vermögen, die Sünden, einzeln betrachtet, abzuwehren. Nicht so (d. i. zwar sicher physisch, allein nicht moralisch) ist das Können hinsichtlich der Gesammtheit. Es kostet eben weniger Mühe, allen Feinden, einzeln und für sich genommen, Trotz zu bieten, als eine lange Reihe mit Erfolg zurückzuschlagen; selbst abgesehen von der göttlichen Offenbarung[2]) ist da von vorneherein geringe Aussicht, es werde jemand ungeachtet der stets sich mehrenden Schwierigkeit, immerfort zu stehen, bei sovielen Gelegenheiten zur Niederlage niemals fallen; mag man auch nicht ebenso von vorneherein gerade diese einzelne Gelegenheit vor jener andern als diejenige bestimmen können, wo es zum erwarteten Falle kommen werde, wahr bleibt dennoch, dass es über kurz oder lang beim Sünder dazu kommen

---

[1]) 1. 2. q. 77. a. 6.

[2]) Diese wird dem hl. Thomas zB. durch den folgenden Satz des hl. Augustinus (de perfectione justitiae c. 21. n. 44) repräsentiert: Quisquis negat, nos orare debere, ne intremus in tentationem (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiae Dei adjutorium non esse homini necessarium, sed sola lege accepta humanam sufficere voluntatem), ab auribus omnium removendum, et ore omnium anathematizandum esse non dubito.

werde: quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest.

Vielleicht hätte mancher aus einem derartigen Gedankengange folgern mögen: der nichtbegnadigte Mensch versündige sich durch die Verletzung eines schwer verpflichtenden Gebotes insofern wahrhaft und dazu schwer, als er (wenigstens physisch oder auch moralisch) zu dieser einzelnen Beobachtung befähigt sei; dagegen sei er insoweit von der Sünde zu entschuldigen, als er bei seinem gnadenlosen Zustande (moralisch) unvermögend sei, der betreffenden Gefahr zur Sünde als einem Ringe einer langgefügten Kette von Lockungen zum Bösesthun wieder heil zu entkommen. Und doch, et tamen, läßt der Heilige selbst diese theilweise Entschuldigung an diesem Ort nicht gelten, und zwar darum nicht, weil der Sünder durch seine eigene Schuld in der Todsünde verbleibe oder sich nicht auf den Stand der heiligmachenden Gnade vorbereite, worin ihm die (moralische) Möglichkeit geboten würde, die schweren Sünden alle auch collectiv zu meiden. Durch eine solche Weise, den Einspruch des Gegners zu beantworten, wird der im Artikel eingenommene Standpunkt umso entschiedener gewahrt, und dafür sogar, wie es auch sonst der hl. Thomas liebt, ein neues, wiewohl nur secundäres Argument gewonnen.

Es liegt also dem Aquinaten völlig ferne, die Schuldfrage auf eine frühere Schuld schwerer Vernachlässigung einfachhin zurückzuschieben. Im Gegentheil betont er in seiner Erwiderung auf den gemachten Einwurf an erster Stelle abermals: homo potest vitare singulos actus peccati, d. i. das Moment, von dem er im corpus articuli gelehrt hatte: ex hoc habent rationem peccati et voluntarii. Dieser Grund behält somit seine durchschlagende Bedeutung, da ja der Mensch nicht etwa im allgemeinen, sondern nie anders als in einzelnen Acten sündigt. Demgemäß kommt dann mit dem Unvermögen bezüglich der Gesammtheit die Rede nicht auf eine gänzliche, d. h die schwere Sünde aufhebende Entschuldigung; es handelt sich nur um eine solche, die geeignet scheinen könnte, die im wesentlichen durch den genannten Titel schon begründete schwere Schuld einigermaßen herabzumindern; es gilt ein non totaliter a peccato excusari, wie es weiter oben[1]) auch ausdrücklich vom totaliter excusari a peccato unter-

[1]) 1. 2. q. 77. a. 7. 8.

schieden wird. Darum schreibt der Heilige auch nicht kurzhin: et tamen quia ex ejus defectu est quod homo se ad gratiam habendam non praeparet, a peccato non excusatur; er schreibt vielmehr: et tamen quia ex ejus defectu est quod homo se ad gratiam habendam non praeparet, *per hoc* a peccato non excusatur, *quod* sine gratia peccatum vitare non potest. Wozu diese sonst so umständliche und überflüssige Ausdrucksweise, als um dem Missverständnisse vorzubeugen, die da gemeinte Entschuldigung sei eine vollständige, nicht bloß per hoc entstehende und vorgeschützte, quod sine gratia *peccatum* vitare non potest? Dass in Schs Citierungsform das hier von uns unterstrichene Wort peccatum ausgeblieben, wodurch die vorangehende Partikel quod für ihren causalen Sinn den relativen eintauscht, und das per hoc, losgerissen von seiner so natürlichen Beziehung zum folgenden quod, lediglich eine Zusammenfassung des Vorausgegangenen bedeuten kann — das ist wohl nur ein Druckfehler.

Wer etwa noch Bedenken trägt, diese unsere Erklärung der strittigen Stelle anzunehmen, der lese, was der hl. Thomas an einem offenbar parallelen Orte lehrt[1]). Dort leitet der Heilige den Schuldcharakter des ungesetzlichen Thuns schon aus dem Vermögen her, die einzelnen Sünden zu vermeiden. Vom corpus articuli gehört hieher die Äußerung: Wir heben nicht die Freiheit auf, indem wir sagen, dass der freie Wille jede Sünde einzeln meiden oder thun könne[2]).

Noch deutlicher entwickelt der hl. Lehrer seine Ansicht bei Lösung der vorgebrachten Schwierigkeiten. Daselbst wird bemerkt, der Sünder könne alle Todsünden mit der Gnadenhilfe meiden; er könne auch aus natürlicher Kraft die einzelnen Sünden, d. i., nach dem vorhin Gesagten, alle einzelnen, quodlibet peccatum singulariter vermeiden, wenngleich nicht alle zusammen; und eben weil er jenes könne, dürfe man nicht folgern, dass er durch Verübung einer bösen That nicht sündige[3]). Und wiederum wird be-

[1]) De verit. q. 24. a. 12, wo untersucht wird, utrum liberum arbitrium sine gratia in statu mortalis peccati vitare mortale peccatum possit.

[2]) Nec liberum arbitrium tollimus, cum dicimus, quodlibet peccatum singulariter liberum arbitrium posse vitare vel facere.

[3]) Ad septimum (quod in contrarium objicitur) dicendum, quod aliquis existens in peccato mortali potest vitare omnia peccata mor-

tont, die Nothwendigkeit zu sündigen bringe nicht einen Zwang des freien Willens mit sich. Denn obschon der Mensch nicht aus sich selbst sich jener Nothwendigkeit entledigen könne, so vermöge er doch einigermaßen dem zu widerstehen, was man als nothwendig bezeichne, insofern er die einzelnen Sünden meiden könne, wiewohl nicht alle[1]).

Zudem spricht sich der Aquinate hier unzweideutig dahin aus, die Unfähigkeit des Nichtgerechten, alle schweren Sünden zu vermeiden, sei sehr wohl vereinbar und vereinigt mit der Möglichkeit, nicht bloß in causa, sondern, wenn auch weniger schwer, so doch immerhin tödtlich da sich zu versündigen, wo die Versuchung den Menschen überfällt und nach kürzerer oder längerer Überlegung zur Einwilligung fortzureißen droht. Auf den Einwurf, die Zustimmung liege in der Macht des freien Willens, daher sei man durch den freien Willen schon im Stande, nicht zu sündigen, antwortet der Heilige, ohne Zustimmung des freien Willens werde freilich die Sünde nicht vollzogen, allein diese freie und sündhafte Zustimmung folge der habituellen Neigung, es sei denn, dass zuvor einmal viel Überlegung stattgefunden, wie er das schon erklärt habe[2]). Es war aber in corpore articuli gesagt worden: Ein Mensch, der mit der Todsünde behaftet ist, hängt habituell der Sünde an. Und darum läßt ein so gestimmter Mensch zur Zeit, wo etwas mit der früheren schlimmen Wahl Übereinstimmendes sich darbietet, durch eine neue Wahl sich jählings dazu hinreißen, ausgenommen den Fall, dass er mit großer Überlegung sich beherrsche. Und doch muss man nicht glauben, er werde etwa dadurch, dass er so rasch das Böse wählt, von einer Todsünde entschuldigt, welche ja immerhin einige Überlegung fordert. Denn es genügt zur Todsünde jene

---

talia auxilio gratiae: *potest etiam ex naturali virtute singula vitare,* quamvis non omnia: *et ideo non sequitur quod peccatum committendo non peccet.*

[1]) Ad octavum dicendum, quod *necessitas peccandi coactionem liberi arbitrii non ponit.* Quamvis enim homo per se ipsum ex illa necessitate se non possit eximere, *potest tamen resistere aliqualiter ei cujus necessitas dicitur, inquantum potest singula vitare,* licet non omnia.

[2]) Ad tertium dicendum, quod sine consensu liberi arbitrii peccatum non agitur: sed consensus sequitur habitualem inclinationem, nisi multa deliberatione praehabita, ut dictum est.

Überlegung, durch die man erwägt, der Gegenstand der Wahl sei eine schwere Sünde wider Gott — eine Erwägung, die aber nicht hinreicht, um einen Menschen davon abzuhalten, der sich im Zustande der Todsünde befindet[1]).

Die Darstellung des wahren Sinnes des hl. Thomas, wie wir sie Sch. gegenüber aufrecht halten, könnte wohl nicht klarer und überzeugender ausfallen, als sie der hl. Lehrer selbst hier bietet. Gewiss, nach ihm benimmt die vertheidigte Unmöglichkeit der Meidung aller schweren Sünden dem Sünder keineswegs das nöthige Maß von Freiheit, um eben in dem Zeitpunkt aller einzeln auftretenden Versuchungen todsündlich zu fehlen. So wird für eine falsche Deutung durchaus unzugänglich, was an demselben Orte noch fernerhin erläutert wird: Darum, so sagt St. Thomas, liegt es nicht in der Macht des freien Willens, der sich einmal der Todsünde ergeben hat, alle schweren Sünden zu vermeiden, obgleich er eine jede meiden kann, wenn er sich dagegen stemmt. Denn meidet er auch diese oder jene mit Aufwendung von soviel Überlegung, als dazu verlangt wird, so bringt er es doch nicht zuwege, dass nicht einmal vor so großer Überlegung die Zustimmung zur schweren Sünde eintritt; es ist eben unmöglich für den Menschen, immer oder lange eine so große Wachsamkeit zu haben, als dazu nöthig wäre, ob der vielen Dinge, die den Sinn des Menschen einnehmen[2]).

---

[1]) Homo autem qui est in peccato mortali, habitualiter peccato inhaeret. Et ideo *quando* homini sic disposito occurrit aliquid faciendum quod praecedenti electioni conveniat, repente fertur in illud per electionem, nisi multa deliberatione se ipsum cohibeat. *Nec tamen per hoc quod sic repente illud eligit, a peccato mortali excusatur, quod aliqua deliberatione indiget: quia deliberatio illa sufficit ad peccatum mortale, qua perpenditur id quod eligitur esse peccatum mortale et contra Deum.* Ista autem deliberatio non sufficit ad retrahendum eum qui est in peccato mortali.

[2]) Et ideo, supposita adhaesione liberi arbitrii ad peccatum mortale, sive ad finem indebitum, non est in potestate ejus quod vitet omnia peccata mortalia, quamvis unumquodque possit vitare, si contra nitatur: quia etsi hoc vel illud vitaverit adhibendo tantam deliberationem quanta requiritur, non tamen potest facere quin aliquando ante tantam deliberationem praeveniat consensus in peccatum mortale: cum impossibile sit hominem semper vel diu in tanta vigilantia esse, quanta ad hoc requiritur, propter multa in quibus mens hominis occupatur.

Sch. findet, wie wir sahen, es auch hart, dass der hl. Thomas[1]) die Verpflichtung hervorzukehren scheine, sich für alle möglichen Versuchungen um actuelle Gnaden umzusehen.

Nun bezieht sich freilich die beanstandete Stelle evident zunächst nur auf die habituelle Gnade. Indes wäre denn die Vernachlässigung auch der habituellen Gnade dem Menschen also anzurechnen, dass die damit verknüpfte Unmöglichkeit der Meidung aller neuen Todsünden in keinem Falle einigermaßen entschuldigen sollte? Das zu behaupten, liegt nicht in der Absicht des doctor angelicus.

Zuvörderst will er ja doch bloß lehren, das Unvermögen könne insoweit zur Entschuldigung nichts beitragen, als es ein in causa freigewolltes und dadurch sündhaftes sei, womit wohl verträglich ist, dass es unter anderer Rücksicht oder für sich selbst betrachtet die sodann erfolgende Schuld des Menschen mindere. Wir haben diesen Punkt gewiss in analoger Weise zu beurtheilen, wie der hl. Thomas später über die Trunkenheit sich ausspricht[2]). Wider die Behauptung, dass die Trunkenheit von Sünde entschuldige, macht er sich folgenden zweiten Einwand: Eine Sünde wird durch eine andere nicht entschuldigt, sondern vielmehr vergrößert; nun aber ist Trunkenheit eine Sünde; also entschuldigt sie nicht von Sünde[3]). Die Widerlegung lautet: Die Trunkenheit ist geeignet, die Sünde zu entschuldigen, nicht insofern sie Sünde ist, sondern von Seite der darauf folgenden Ohnmacht, wie bereits erklärt worden[4]). Ganz die Unterscheidung, welche wir in unserer Frage vorbringen.

Dem zuletzt ertheilten Winke des hl. Lehrers folgend erhalten wir noch genauere Auskunft, einmal über den defectus consequens, zufolge dessen der Mensch seiner nicht mächtig ist[5]);

---

[1]) S. theol. 1. 2. q. 109. a. 8. ad 1.

[2]) S. theol. 2. 2. q. 150. a. 4.

[3]) Non excusatur peccatum per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum. Ergo non excusat a peccato.

[4]) Ebrietas habet excusare peccatum, non ex parte qua est peccatum, sed ex parte defectus consequentis, ut dictum est (in corp. art.).

[5]) So zu lesen aaO. a. 1: Ebrietas dupliciter potest accipi: uno modo prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo vino potato, ex quo fit ut non sit compos rationis, et secundum hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum poenalem consequentem ex culpa; alio modo ebrietas potest nominare actum quo quis in hunc defectum incidit.

vermöge dieses Defectes nämlich, durch welchen der Vernunftgebrauch gehindert wird, kann die Trunkenheit von Sünde entschuldigen, inwieweit sie Unwissenheit und somit Unfreiwilligkeit herbeiführt[1]). Dann aber heißt es betreffs des vorausgehenden sündhaften Actes, der den Zustand der Trunkenheit oder den Verlust des Vernunftgebrauchs zur Folge hat: War die vorhergehende Handlung schuldbar, so wird jemand nicht gänzlich von der folgenden Sünde entschuldigt, indem diese freiwillig wird durch das freie Wollen des vorhergehenden Actes; indes wird die folgende Sünde verringert, sowie auch der Charakter der Freiwilligkeit verringert wird[2]).

Machen wir die Anwendung auf den Gegenstand unserer Untersuchung: Wenn wir von der Möglichkeit der Meidung jeder Einzelsünde Umgang nehmen und nur das Unvermögen bezüglich aller Sünden in Erwägung ziehen, so werden wir nach dem Sinn des hl. Thomas sagen müssen: die Impotenz entlaste nicht, als frei durch einen früheren Act verschuldet, quia ex ejus defectu est quod homo se ad gratiam habendam non praeparet; dennoch möge sie zum Theile, non totaliter, entlasten, insofern sie an sich die Freiwilligkeit des Actes schmälere. Der Annahme auch dieser letzten ergänzenden Erläuterung dürfte sich niemand weigern, der da bei sich bedenkt, dass der hl. Lehrer nicht überall alles sagt oder wiederholt, was er passend sagen und wiederholen könnte.

Überdies spricht St. Thomas an dem von Sch. citierten Orte nicht von jedem beliebigen Sünder; er redet in der Voraussetzung eines solchen, dem bei der schon eingetretenen Unfähigkeit eines erfolgreichen Widerstandes gegen alle Versuchungen bereits die schwere Pflicht obliegt, nicht weiter die Bekehrung zu verschieben; und nicht einmal bloß dies: ihm schwebt ein Sünder vor, welchem jene Pflicht zudem schon zum Bewusstsein gekommen ist.

Denn es ist schlechterdings unglaublich, dass der Heilige mit jenem quia ex ejus defectu est etc., d. h. einer kurzen, noch

---

[1]) Ex parte .. defectus consequentis, in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare a peccato, inquantum causat involuntarium per ignorantiam. L. c. a. 4.

[2]) Si .. actus praecedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur a peccato sequenti, quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate praecedentis actus .. Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut et diminuitur ratio voluntarii. L. c.

dazu in einen Nebensatz eingekleideten Bemerkung Sätze habe stürzen oder vielmehr als selbstverständlich falsch bezeichnen wollen, die er anderswo unbedenklich als richtig hinstellt, oder deren Erhärtung er selbst längere Artikel widmet. Nun gibt er erstens mehrfach bei verschiedenen Gelegenheiten zur Genüge zu verstehen, daſs es einen sündelosen Aufschub der Buße, wie der Taufe der Erwachsenen gebe. So lesen wir zB. im Commentare zum Lombarden: Das Heil des Leibes erfordert nicht, daſs ein Kranker unverzüglich den Arzt rufe, außer wenn eine Nothwendigkeit zur Heilung drängt; und ähnlich verhält es sich mit der geistlichen Krankheit[1]). Und an dem Orte, welcher dem uns jetzt beschäftigenden parallel ist, erklärt der Heilige ausdrücklich: Zugegeben, daſs jemand dadurch, daſs er nicht seiner sich erbarmt oder sich zur Buße vorbereitet, aufs neue sündige, so kann er doch diese Sünde meiden, da er sich bereiten kann. Allein nicht immer begeht der Sünder eine neue Sünde, wann er nicht durch Buße seiner sich erbarmt, sondern nur dann, wann er aus einer besondern Ursache dazu gehalten ist[2]). Sonach gilt dem hl. Thomas nicht jeglicher Verschub der Wiedererlangung der rechtfertigenden Gnade als eine neue Sünde; es wird dazu verlangt, daſs der Besitz des Gnadenstandes durch einen besondern Grund gefordert werde. Als derartigen besondern Grund scheint nun Thomas freilich auch das Unvermögen anzusehen, über alle ferneren Versuchungen ohne die Gnade Herr zu werden; darauf deuten jene Worte: quia ex ejus defectu est quod homo se ad gratiam habendam non praeparet etc.[3]). Aber dieses Unvermögen stellt sich nicht sofort mit dem Fall in eine Sünde ein, da ja nach dem hl. Lehrer (in corp. art.) auch der Nichtgerechtfertigte secundum aliquod tempus sämmtliche

---

[1]) Non est de necessitate salutis corporalis quod (infirmus) statim medicum quaerat, nisi quando necessitas curationis incumbit; et similiter est de morbo spirituali. 4. dist. 17. q. 3. a. 1. sol. 4. ad 2. Siehe hier auch das corpus art. oder S. theol. 3. q. 68. a. 3, unter Vergleichung des daselbst ad 3 Gesagten.

[2]) Dato .. quod aliquis non miserendo sibi in hoc quod praeparet se ad poenitentiam, novum peccatum committit, tamen potest hoc peccatum vitare, cum possit se praeparare. *Nec tamen oportet quod peccator quandocumque sui non miseretur poenitendo, novum peccatum committat, sed tunc solum quando ad hoc ex aliqua speciali causa tenetur.* De verit. q. 24. a. 12. ad 17.

[3]) S. theol. 1. 2. q. 109. a. 8. ad 1.

Sünden meiden kann; erst dann, wenn die Unfähigkeit in einer hinreichend erkennbaren Art und Weise auftritt, mag es in des Heiligen Augen objectiv ein defectus sein, quod homo se ad gratiam habendam non praeparet.

Allein zu einem wirklichen oder subjectiven defectus genügt auch das noch nicht. Zweitens ist es eben ein dem Aquinaten gar geläufiger Grundsatz, dass einfließende Ignoranz die Freiheit und so die Verantwortlichkeit eines Willensactes gänzlich oder in gewisser Hinsicht, je nach ihrer Beschaffenheit, beeinträchtigt oder aufhebt[1]). Solange also der Sünder jene moralische Ohnmacht und eine daraus hervorgehende Verpflichtung der Wiedergewinnung der Gnade nicht hinlänglich wahrnimmt, macht er sich nach dem hl. Thomas nicht dadurch einer neuen Sünde schuldig, dass er sich nicht den Gnadenstand zu verschaffen sucht; und so gereicht es immerhin, nach Wegfall dieses defectus, zu einem jener Ohnmacht proportionierten Theile, dem Sünder zur Entschuldigung, wenn er sich nicht von allen weiteren Sünden rein hält. Doch genug von diesem letzten Punkte, der ohnehin nach der vom Heiligen selbst gegebenen Aufklärung über die davon unabhängige Hauptursache der darzulegenden Schuldbarkeit für unser gegenwärtiges Thema von nur untergeordneter Bedeutung ist.

Zum Schlusse wollen wir versuchen, einen dem aufmerksamen Leser vielleicht aufgestiegenen Zweifel zu beantworten und damit die vorgetragene Lehre weiter zu entwickeln und tiefer zu begründen. Nach unserer Erläuterung des Wesens der Unmöglichkeit, alle ferneren Sünden beharrlich zu vermeiden, sollte man wohl meinen, es ließe sich eine derartige Unfähigkeit auch rücksichtlich einzelner Sünden aussagen. Denn jene Impotenz ist eben, im Gegensatz zur physischen, nur eine sehr bedeutende Schwierigkeit; eine solche waltet aber nicht bloß betreffs einer ganzen Reihe ob, sie besteht auch in Bezug auf einzelne Versuchungen, wenn nicht gerade die ersten, so doch die folgenden; mit diesen wächst ja die dem Beharren eigenthümliche Schwierigkeit mehr und mehr heran, und wenn die ganze Reihe ihr Drückendes besitzt, so ist das wegen der letzten Acte, in welchen das Gewicht aller vorangehenden wie in einem Schwerpunkt sich gewissermaßen sammelt. Ist dem aber also, wie konnte da der hl. Thomas so entschieden leugnen, das

[1]) Siehe zB. S. theol. 1. 2. q. 6. a. 8; q. 76. a. 3.

fragliche Unvermögen beziehe sich auf Einzelhandlungen? Enthält diese unbedingte und allgemeine Leugnung nicht einen schlecht versteckten Widerspruch?

Der Widerspruch ist bloß scheinbar; er löst sich durch die Unterscheidung eines weniger strengen und des strengeren Begriffes, welchen man mit dem Worte Unvermögen verbindet. In einem weiteren Sinne kann man moralisch unmöglich alles ungemein Schwierige nennen; denn dieses alles pflegen die Menschen nicht zu thun, wenn auch eine Art von Heroismus die Schranken der allgemeinen Gepflogenheiten oder Sitten (mores) hie und da durchbricht und so das moralisch Unmögliche vollbringt. Dagegen ist im engeren Wortsinn moralisch unmöglich nur dasjenige, was ob seiner allzu großen Beschwerlichkeit gar niemals geleistet wird.

Nun denn, diese letztere Bedeutung ist es, welche der hl. Thomas in unserer Frage dem Ausdruck Nichtkönnen unterlegt. Da es sich um das Unvermögen der Meidung von wahren und eigentlichen Sünden handelt, fasst er das Nichtkönnen selbstverständlich als moralisches; indem er aber einfach ein Nichtkönnen aufstellt, mithin eine in erster Linie lediglich der physischen Impotenz zukommende Bezeichnung wählt, gibt er hinwiederum genugsam zu verstehen, dass er jenes moralische Unvermögen dem physischen wenigstens in der Wirkung gleichsetzt, also das moralische Nichtkönnen nach seinem allerstrengsten Sinne nimmt.

Bei dieser Begriffsbestimmung wird es leicht erklärlich, wie der Aquinate sagen musste oder konnte, dass ohne Gnade der Mensch zwar über alle einzelnen Sünden die Oberhand behalten könne, jedoch nicht über alle insgesammt. Es mag ja keine einzige, auch noch so starke Versuchung geben und wäre sie sogar die letzte einer Reihe oder jene, die einen Menschen nach mehreren Siegen endlich zum schweren Falle bringt, welche nicht wenigstens durch eine seltene Ausnahme von diesem oder jenem andern ebenso gnadelosen und auch noch hilfloseren Menschen, vielleicht selbst von jenem ersten zu einer andern Zeit, thatsächlich abgewiesen würde; die Sünde hängt eben schließlich immer nicht von der größeren Stärke der Versuchung oder der geringeren Kraft des versuchten Menschen, sondern von der Entscheidung des physisch freien Willens ab. Dieses vorausgesetzt, haben die einzelnen heftigen Versuchungen als moralisch unüberwindbar wohl im weiteren Sinne, nicht aber auch im strengeren zu gelten; in diesem kann man mit St. Thomas

sagen, der Mensch sei im Stande, nicht bloß physisch, sondern auch moralisch alle einzelnen Acte der Sünde zu vermeiden.

Anders ist zu urtheilen von der ganzen Summe der in einem längeren Zeitraum vorkommenden schlimmen Lockungen; sie würde ohne Gnade ob der menschlichen Schwachheit selbst nicht ausnahmsweise bestanden werden. Dazu ist nicht nöthig, dass die letzte, verderbenbringende Versuchung gerade die allerschwerste sei; möglich, dass sie, auch mit Einrechnung eines gesteigerten Überdrusses am längeren Kampfe, weniger heftig auftrete als eine frühere, aus welcher der Versuchte noch siegreich hervorgegangen; daraus folgt eben nur, was wir schon bemerkten, dass streng genommen nicht die moralische Unmöglichkeit vorhanden sei, auch sie einzeln und selbst in concreto oder hic et nunc zurückzuweisen. Allein unter einer anderen Rücksicht trägt jene letzte Versuchung dazu bei, eine Collection von schweren nach einander drängenden Anfechtungen zu vervollständigen; und ist sie auch in der Gegenhaltung zu früheren gelinder, so vermehrt sie doch als Glied einer Gesammtheit die vom Anfange einer Reihe an den menschlichen Willen gestellte schwierige Aufgabe; sie mag insofern helfen, das von dort anhebende Object einer impotentia antecedens herbeizuführen. Ein Mensch hat aus sich zB. noch über eine achte oder neunte sehr erhebliche Versuchung obgesiegt: wird er seiner angeborenen Schwäche nicht bei einer, wenngleich minder starken, zehnten oder doch bei einer elften oder zwölften usw. nachgeben? Die bloße Vernunft läſst es befürchten; die Offenbarung aber lehrt uns sprechen: Ja; kein Mensch würde ohne Gnade auf die Dauer alle ihn überfallenden Versuchungen bewältigen; der eine würde früher straucheln, der andere etwas später, der eine in diesem Stücke, der andere in jenem, aber endlich einmal alle, sei es hierin, sei es darin, nicht aus purer Bosheit, sondern aus ererbter Schwäche. Nennt man also dasjenige moralisch unmöglich, was wegen allzu großer Schwierigkeit niemals sich ereignet, so werden wir mit dem hl. Thomas von allen jedem Menschen drohenden Sünden insgesammt und, im Hinblick auf die Offenbarung, nur von ihnen, wenigstens mit voller Sicherheit behaupten, es bestehe die moralische Unmöglichkeit, ohne Gnade sie zu meiden.

Der Gottesbeweis aus der Bewegung.

Von Joseph Müller S. J.

1. Unter den Gottesbeweisen, die der hl. Thomas in seiner Summa theologica p. 1. q. 2 a. 3 kurz und bündig entwickelt, findet sich bekanntermaßen an erster Stelle der Beweis aus der Bewegung oder -- allgemeiner — Veränderlichkeit der Welt[1]). Etwas frei wiedergegeben lautet derselbe folgendermaßen: Es ist eine unleugbare, sinnenfällige Thatsache, dass vieles in der Welt bewegt wird. Alles aber, was bewegt wird, wird von einem

[1]) Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem, quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu . . Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa . . Impossibile est ergo, quod secundum idem, et eodem modo, aliquid sit movens et motum vel quod moveat seipsum. Omne ergo, quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id, a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente . . Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum. Vgl. c. g. l. 1 c. 13.

andern bewegt. Es kann eben etwas nur insofern zu einer Vollkommenheit hinbewegt werden, als es in Bezug auf dieselbe bloße Möglichkeit ist; und wiederum kann nur etwas zu einer Vollkommenheit hinbewegen, inwiefern es in Bezug auf dieselbe Wirklichkeit ist; denn etwas bewegen heißt eben nichts anderes, als es aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführen. Und somit kann etwas bezüglich einer Vollkommenheit verwirklicht werden nur durch ein Wesen, das in Bezug auf dieselbe schon wirklich ist. Es ist aber rein unmöglich, dass dasselbe Wesen in Bezug auf die gleiche Vollkommenheit möglich und wirklich sei, wohl aber kann dies sein bezüglich verschiedener Vollkommenheiten. Es ist deshalb auch durchaus unmöglich, dass etwas in Bezug auf die gleiche Vollkommenheit und unter derselben Rücksicht bewege und bewegt werde, oder mit anderen Worten sich selbst bewege. Alles also, was bewegt wird, wird von einem andern bewegt usw. In dieser Reihenfolge muss man aber einmal haltmachen bei einem unbewegten Beweger, von dem alle Bewegung ausgeht; denn wenn alles in derselben als bewegt angenommen würde, so wäre ja kein Wesen, von dem die Bewegung ausgienge, und so wäre überhaupt keine möglich. So gelangt man demnach nothwendig zu einem ersten Beweger, der selbst nicht bewegt wird, aber alles bewegt; und dieser unbewegte Beweger ist Gott.

2. Obwohl der hl. Thomas diesen Beweisgang den klarsten nennt — manifestior via — ein offenbarer Beleg dafür, dass er denselben für durchaus stichhaltig hielt, hat es dennoch auch innerhalb der Scholastik nicht an Widerspruch gegen denselben gefehlt; keine geringeren als Scotus und Suarez[1]) glaubten denselben beanstanden zu müssen, und auch unter den späteren Scholastikern, um hier von andern Philosophen und Theologen abzusehen, hat es nicht an solchen gefehlt, die demselben ihre Anerkennung versagen zu müssen glaubten. Andere hinwiederum haben demselben eine andere Fassung und eine Ergänzung zu geben versucht, wie mir scheint, nicht immer zum Vortheil der Wahrheit und Triftigkeit desselben. Der Beweis ist aber doch wohl durchaus triftig, und zudem liegen ihm Ideen zu Grunde, die von der höchsten metaphysischen Bedeutung sind. Das dürfte Grund genug sein,

[1]) Scotus, in l. 1. dist. 3 q. 5. Suarez, disp. metaph. 29 s. 1.

diesen schon von Aristoteles[1]) geführten Beweis von neuem auf seine Kraft zu prüfen und im Anschluss an Thomas eine nähere, möglichst klare Ausführung desselben zu versuchen.

3. Bevor wir jedoch an dieselbe herantreten, seien folgende Bemerkungen vorausgeschickt.

Erstens: Der Ausdruck Bewegung kann in doppeltem, beziehungsweise dreifachem Sinne gebraucht werden. Entweder bezeichnet er nur die räumliche Bewegung bezw. jede Veränderung in der stofflichen Körperwelt oder er steht zur Bezeichnung jedweder Veränderung im allgemeinen, so dass unter dieselbe auch jede geistige Veränderung fällt. Je nachdem man mit dem Worte Bewegung bei dem in Rede stehenden Gottesbeweise bloß die erste, engere Bedeutung oder die letztere, allgemeinere verbindet, ist der Beweis nach einer nicht selten gebrauchten Eintheilung der Gottesbeweise entweder physisch oder metaphysisch. Die erste, physische Beweisführung oder der Gottesbeweis aus der Bewegung der Körperwelt, ist von Gutberlet an verschiedenen Stellen[2]) auf ausgezeichnete Weise erörtert worden; es wird von demselben hier ganz abgesehen; der vorliegenden Abhandlung wird der metaphysische Begriff der Bewegung zu Grunde gelegt, es soll der metaphysische Gottesbeweis aus der Bewegung erklärt werden. Der hl. Thomas hat seine Beweisführung wohl im ersten Sinne aufgefasst: spricht er ja von sinnenfälliger Bewegung, und auch die Beispiele sind der materiellen Welt entnommen; aber dieselbe ist auch durchaus triftig, wenn man dem Worte motus den Begriff der Veränderung im allgemeinen unterlegt.

4. Zweitens: Bei der Bewegung im allgemeinen können drei Momente oder gleichsam Formen derselben unterschieden werden. Entweder nämlich wird ein Wesen so verändert, dass es von einer Wirklichkeit bezw. Vollkommenheit zur andern übergeht, also die eine verliert, die andere erhält; oder der Übergang findet statt von der reinen Möglichkeit einer Vollkommenheit zu deren Wirklichkeit; oder endlich der Übergang findet umgekehrt statt von der Wirklichkeit zur bloßen Möglichkeit. Nicht der letzte Fall, sondern nur der erste und zweite, vorzüglich und formell der zweite, liegt den folgenden Ausführungen zu Grunde. Nach diesen Begriffs-

[1]) 6. Phys. und 12. Metaph. Vgl. Kleutgen, Phil. der Vorzeit 2. B., 9. Abhandlung, 1. Hauptst. II.

[2]) Vgl. Apologetik 1. B., Theodicee, Monismus, Jahrbuch für Philosophie B. 1.

bestimmungen kann der Beweis kurz folgendermaßen formuliert werden: Alles in dieser uns umgebenden Welt unterliegt der Veränderung, sowohl die körperlichen, wie die geistigen Wesen. Nun wird aber alles, was der Veränderung unterliegt, von einem andern verändert; es existiert also ein ‚unbewegter Beweger‘ d. h. ein Wesen, in dem alle diese Veränderungen ihre letzte Ursache haben, das aber selbst nicht verändert wird; ein Wesen demnach, in dem alle jene Vollkommenheiten, bezüglich welcher die veränderlichen Wesen von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehen, nicht Möglichkeit, sondern reine, lautere Wirklichkeit sind. Ein solches Wesen aber ist der persönliche Gott. Offenbar ist die Tristigkeit des so formulierten Beweises dargethan, wenn die drei folgenden Sätze erklärt und erhärtet sind:

1) Alles, was der Veränderung unterliegt, wird von einem andern verändert.

2) Aus diesem Princip ergibt sich mit logischer und metaphysischer Nothwendigkeit, dass es einen letzten unbewegten Beweger oder eine letzte unveränderliche Ursache aller Veränderung geben muss.

3) Diese unveränderliche Ursache aller Veränderungen ist Gott.

I. Alles, was der Veränderung unterliegt, wird von einem anderen verändert.

5. Was verändert wird, indem es von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht, erhält eine neue Vollkommenheit, die es vorher nicht hatte. Es fragt sich nun um den hinreichenden Grund oder genauer um die adäquate Ursache derselben, und da ist offenbar zu sagen, dass dieselbe in dem Wesen, das verändert wird, nicht liegen kann. Es muss eben jede Wirkung in ihrer adäquaten Ursache entweder formell d. h. in derselben specifischen Art und Weise oder eminenter d. h. in einer höhern Weise, nämlich nach ihrem von jedweder Unvollkommenheit völlig getrennten Werte enthalten sein. Andernfalls würde die Ursache nicht fähig sein, die Wirkung als adäquate Ursache zu setzen; die neu entstehende Vollkommenheit hätte ihren Erklärungsgrund nicht in einem andern Existierenden; man hätte eine Wirkung ohne entsprechende Ursache; denn die Wirkung kann ja doch nicht vollkommener sein, als die adäquate Ursache; niemand kann geben, was er selbst nicht hat. Eine Ursache, die ihre Wirkung in sich nicht formell oder eminenter enthält,

ist also nicht adäquate Ursache; sie verhält sich zur Wirkung, in wieweit diese eine ihr abgehende Vollkommenheit hat, wie das Nichts zum Sein. Wie also das Nichts nicht die Ursache vom Sein ist, ebensowenig kann ein Wesen als adäquate Ursache einer Wirkung betrachtet werden, welches dieselbe in sich weder formell noch eminenter enthält[1]). Nun enthält aber ein Wesen, das verändert wird, indem es von der Möglichkeit bezüglich einer Vollkommenheit zur Wirklichkeit derselben übergeht, diese offenbar weder formell noch eminenter in sich; sonst würde es ja dieselbe nicht neu erhalten; es wäre in Bezug auf dieselbe nicht bloße Möglichkeit gewesen, sondern Wirklichkeit. Das gilt gleich sehr, ob von einem formellen oder eminenten Enthaltensein die Rede ist; oder vielmehr in letzterem Falle gilt es noch vielmehr; denn in diesem hat das betreffende Wesen ja jene Stufe der Vollkommenheit, um die es sich handelt, schon überschritten. Wie könnte es also bezüglich derselben noch in der reinen Möglichkeit sein? Es kann also ein Wesen, das verändert wird, in sich den genügenden Grund, die adäquate Ursache der Veränderung nicht haben, und man schließt deshalb logisch nothwendig auf ein Wesen, das die in dem veränderten Wesen neuentstandene Vollkommenheit entweder formell oder eminenter in sich enthält.

6. Im engen Anschluss an den hl. Thomas kann der Beweis für diese Wahrheit auch folgendermaßen geführt werden. Ein Wesen, welches vervollkommnet wird, ist in Bezug auf die Vollkommenheit, welche es erhält, Möglichkeit; ein Wesen aber, das vervollkommnet, oder eine Vollkommenheit mittheilt, Wirklichkeit. Nun ist es aber unmöglich, dass dasselbe Wesen in Bezug auf die-

[1]) Es könnte scheinen, als ob zur größeren Vollständigkeit auch der Fall hier ins Auge zu fassen gewesen sei, in welchem die Ursache die Wirkung zwar nicht formell noch eminenter, aber äquivalenter d. h. von specifisch anderer Beschaffenheit aber gleichwertig enthalte.

Aber erstens dürfte es nicht erweisbar, im Gegentheil sehr unwahrscheinlich sein, dass es genüge, wenn die adäquate Ursache ihre Wirkung äquivalenter enthält; und zweitens wenn es auch genügen würde, so wäre das für unsere Frage von keinem Belang. Man könnte dann einfach das äquivalenter unter formaliter miteinbeziehen oder beides mit einem Ausdruck, nämlich ‚in gleichem Grade‘ bezeichnen, während mit eminenter ein höherer Grad der betreffenden Vollkommenheit bezeichnet würde. Man würde dann sagen müssen, die adäquate Ursache enthalte nothwendig die Vollkommenheit ihrer Wirkung entweder in gleichem oder in höherem Grade; im übrigen aber würde an dem ganzen Beweisverfahren nichts geändert werden.

selbe Vollkommenheit zugleich Möglichkeit und Wirklichkeit sei; denn inwiefern es Möglichkeit ist, entbehrt es derselben; inwiefern es aber Wirklichkeit ist, besitzt es dieselbe; es ist aber ein voller Widerspruch, dass ein und dasselbe Ding dieselbe Vollkommenheit habe und zugleich derselben entbehre. Also ist es auch unmöglich, dass ein Wesen bezüglich einer Vollkommenheit sich selbst verwirkliche.

Man könnte einwenden, dass aus den angeführten Gründen zu viel und deshalb in Wahrheit gar nichts folge; nämlich wenn die Ursache ihre Wirkung zB. der Intellect seinen Act in keiner Weise weder formell noch eminenter enthalte, so könne er eben auch in keiner Weise zur Production derselben mitwirken, und so ergebe sich die falsche Lehre des Occasionalismus als unvermeidliche Folge. Diese Befürchtung ist jedoch ganz unbegründet. Daraus, dass eine Ursache die ganze Vollkommenheit der Wirkung in sich weder formell noch eminenter enthält, folgt nicht, dass sie an der Hervorbringung derselben nicht betheiligt sein könne, sondern nur, dass sie allein dieselbe nicht setzen könne und dass sie deshalb von einer Mitursache in ihrer Kraft ergänzt werden muss und zwar so weit, dass beide Ursachen, also die adäquate Ursache, die Wirkung formell oder eminenter in sich enthalte. Auf ähnliche Weise kann man daraus, dass ein Mensch allein eine Last nicht heben kann, weil sie seine Kraft überragt, nicht folgern, dass er auch unter der Mitwirkung eines andern dazu unfähig sei.

7. Noch ein dritter Beweisgrund soll hier angeführt und zugleich die in Rede stehende Wahrheit durch ein schon erwähntes concretes Beispiel illustriert werden. Wenn ein Wesen, das verändert wird, das von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht, das also eine neue Vollkommenheit erhält, in sich selbst die adäquate Ursache seiner Veränderung wäre, so würde das Unvollkommene die adäquate Ursache des Vollkommenen sein; denn ein Wesen, das in der Möglichkeit ist bezüglich einer Vollkommenheit, ist ohne Zweifel unvollkommener, als jenes, das bezüglich derselben in der Wirklichkeit ist. So ist zB. ein Verstand, der thatsächlich durch einen Erkenntnisact thätig ist, gewiss physisch vollkommener hinsichtlich des betreffenden Actes, als derselbe Verstand, wenn er bloß in der Möglichkeit ist in Bezug auf denselben bestimmten Act. Es kann nun aber niemand eine Vollkommenheit verleihen, die er nicht hat; und somit kann der Verstand, der bloß in der Möglichkeit thätig ist, nicht die adäquate Ursache seiner wirklichen Thätigkeit

sein. Die gleiche Erörterung läßt sich augenscheinlich auch anwenden in Bezug auf die Willensacte und die übrigen Lebensthätigkeiten, ja überhaupt auf jede Veränderung, die einen Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit einer Vollkommenheit bedeutet. — Man werfe nicht ein, dass der Vergleich, der hier angestellt wurde, verkehrt sei, d. h. dass nicht der Verstand in seiner Möglichkeit thätig zu sein mit dem Verstande in der Wirklichkeit der Thätigkeit zu vergleichen sei, sondern vielmehr der Verstand als Princip des Actes einerseits mit dem Acte als Wirkung oder Product andererseits. In letzterer Betrachtungsweise aber könne die Wirkung d. h. der Act nicht als vollkommener betrachtet werden als die Ursache d. h. der Verstand. Es ist nun freilich wahr, dass der Act als Product des Verstandes zu betrachten ist und nicht der Verstand mit seinem Act; diese Erwägung hindert jedoch die Triftigkeit des Beweises nicht; es ist festzuhalten, dass der Verstand in der Möglichkeit der Thätigkeit nicht adäquate Ursache seines Actes sein kann. Denn die Wirklichkeit der Thätigkeit ist offenbar in einer höheren, vollkommeneren Ordnung des Seins als die Möglichkeit der Thätigkeit, und so kann die Wirklichkeit der intellectuellen Thätigkeit in der Möglichkeit derselben in keiner Weise formell, eminenter oder auch nur äquivalenter enthalten sein.

Man wird sagen, dass der Verstand nicht bloße Möglichkeit der Thätigkeit, sondern Princip derselben sei; das ist richtig; aber unsere Frage ist, ob er adäquates Princip und in keiner Weise Möglichkeit bezüglich seines Actes sei, und auf diese Frage ist zu antworten, dass dem eben nicht so sei. Denn so lange er nicht wirklich thätig ist, hat er die Thätigkeit nicht in sich, weder formell noch eminenter, sonst würde er eben durch dieselbe eine neue Vollkommenheit nicht bekommen und nicht verändert werden. Inwieweit also die wirkliche Erkenntnis eine neue Vollkommenheit bedingt, oder ihrem Sein nach über die mögliche Erkenntnis, auch inwiefern sie Princip ist, hinausragt, ist der Verstand vor der actuellen Erkenntnis als in der Möglichkeit sich befindend zu betrachten. Folglich kann ohne Verstoß gegen das Princip der Causalität nicht behauptet werden, der Intellect als bloßes Princip und in der Möglichkeit des Actes sei die adäquate Ursache des Actes oder mit anderen Worten, es könne der Intellect oder was immer sich selbst verändern, ohne von einem andern zugleich verändert zu werden.

8. Dass der endliche, zufällige Verstand, wie jedes andere endliche, zufällige Wesen bezüglich seiner Wirkung nicht adäquate Ursache seines Actes sein kann, dürfte sich schließlich auch durch folgende Erwägung erhärten lassen. Keine Ursache kann ihrer Wirkung ein Sein verleihen, das sie selbst nicht hat; nun hat aber keine contingente, endliche Ursache in sich ein Sein, das in ihr selbst seine adäquate Begründung hätte; also kann sie auch keiner ihrer Wirkungen ein Sein mittheilen, welches in ihr (der Ursache) seine volle Begründung hätte; und in Folge dessen kann sie nicht adäquate, jede andere Mitursache ausschließende Ursache ihrer Wirkung sein. Mit anderen Worten: Was nicht den adäquaten Grund seines Seins in sich selbst hat, kann auch nicht der adäquate Seinsgrund für ein anderes sein. Demgemäß kann auch der endliche, zufällige, veränderliche Intellect nicht adäquate Ursache seines Actes sein. Vollkommen adäquate Ursache kann nur ein ens a se sein[1]).

9. Gegen die vorstehenden Ausführungen können jedoch noch einige andere, nicht zu verachtende Schwierigkeiten erhoben werden. Vor allem könnte man einwerfen, dass es, wie einzelne Autoren zu sprechen scheinen, genüge, wenn die adäquate Ursache ihre Wirkung virtuell enthalte, nicht aber sei es nothwendig, dass sie dieselbe formell oder eminenter enthalte. Diesem Einwurf ist entgegenzuhalten, was es denn bedeuten könne, eine Ursache enthalte ihre Wirkung virtuell? Doch nichts anderes, wenn man den Ausdruck streng nimmt und ihn nicht mit eminenter, formell, äquivalenter verwechselt, als dass die Ursache die Kraft habe, die Wirkung hervorzubringen?[2]) Nun geht aber unsere Frage ja gerade dahin, wann eine Ursache diese Kraft habe. Offenbar nur dann, wenn sie die Wirkung ihrer Vollkommenheit nach formell oder eminenter ent-

[1]) Es ist im Grunde genommen der oben ausgesprochene Gedanke, der den tiefen Erörterungen des hl. Thomas und der andern großen Scholastiker zu Grunde liegt, wenn sie darlegen, dass die Geschöpfe secundum ipsam rationem entis nur von Gott abhängen und dass deshalb nur Gott causa creans, conservans, concurrens im eigentlichen und wahren Sinne sein könne. Vgl. S. theol. 1 p. q. 44. a. 1, q. 104 a. 1. u. ff. 2. c. g. c. 15 und die großen Commentatoren zu den angeführten Stellen.

[2]) Man könnte höchstens noch sagen, es werde mit diesen Worten ausgedrückt, dass auch die inadäquate Ursache in einem bestimmten Verhältnis zu ihrer Wirkung stehen müsse. Das ist gewiss richtig, aber da es hier von keinem Belang ist, erscheint es überflüssig, darauf näher einzugehen.

hält, wie oben bewiesen wurde. Es wäre also die Behauptung, dass es genüge, wenn die Ursache ihre Wirkung virtuell in sich enthalte, sinnlos. In der That, entweder wird das Wesen, welches verändert wird, durch seine Veränderung vervollkommnet oder nicht; letzteres ist offenbar falsch; denn die Wirklichkeit einer Vollkommenheit ist besser als ihre bloße Möglichkeit; so ist zB. der Verstand ohne Zweifel vollkommener mit der Wirklichkeit seines Actes als mit der bloßen Möglichkeit desselben. Wenn er aber vervollkommnet wird, so ist es unmöglich, dass er in sich selbst den hinreichenden Grund dazu habe; denn es ist ein Widerspruch, dass die adäquate Ursache unvollkommener sei, als ihre Wirkung[1]).

10. Als weiteren Einwand hält man entgegen, dass die lebenden Wesen sich thatsächlich selbst bewegen; das Princip also: Alles, was verändert wird, wird von einem andern verändert, habe höchstens auf den Stoff Anwendung, gelte aber nicht über denselben hinaus und so lasse sich auf dasselbe wohl ein physischer, nicht aber ein metaphysischer Gottesbeweis stützen. — Jedoch das in Rede stehende Princip hat metaphysischen Wert und die Schwierigkeit ist, wie aus dem Gesagten schon hinreichend erhellt, ohne Bedeutung; sie ist nur das Ergebnis eines Missverständnisses des Princips. — Es wurde auf diesen Einwurf von sehr achtbarer Seite[2]) erwidert, dass die unvernünftigen Lebewesen bei allen Lebensthätigkeiten und bei einzelnen auch die vernünftigen, obwohl sie sich selbst bewegen, doch von außen dazu angeregt werden; auch die höheren Lebensthätigkeiten, die geistigen Willens- und Verstandesacte seien in ihrem Entstehen und Sein abhängig von ihren Objecten, dem Wahren und Guten, und demnach hätten auch diese Ver-

---

[1]) Quodsi praedicta continentia virtualis sic intelligatur, quasi sit ratio adaequate sufficiens respectu perfectionis de novo acquirendae, id est manifeste falsum. Et re quidem vera, quod dicitur sibi dare formaliter perfectionem, quam antea virtualiter continebat, vel in hoc reipsa perficitur vel non. Nequit hoc posterius affirmari, nam evidenter melius se habet virtus cum suo actu proprio, quam virtus eo carens, sicut intellectus perfectius se habet, cum actu intelligit, quam intellectus, qui potest dumtaxat intelligere. Si vero reipsa perficitur, manifeste repugnat rem, quae est minus perfecta esse rationem adaequate sufficientem rei, quae est perfectior. Quare proloquium illud: quod movetur ab alio movetur, si termini rite explicantur, est per se notum . . Schiffini pr. phil. n. 573.

[2]) Kleutgen, Philosophie der Vorzeit 2. Bd n. 915. ff.

änderungen ihren adäquaten Grund nicht in dem durch sie formell veränderten Wesen selbst.

Die hier behauptete Abhängigkeit des Verstandes und Willens von ihren Objecten ist gewiss eine unleugbare Thatsache, aber sie erscheint nicht geeignet, den eigentlichen und vollen Sinn des von uns erörterten Princips festzuhalten und zu erläutern. Dasselbe ist eben nicht von irgendeinem Grund der Veränderung zu verstehen, sondern, wie es augenscheinlich auch der hl. Thomas verstanden hat, von der physischen, bewirkenden Ursache. Eine solche ist nun aber das Object in Bezug auf die Verstandes- und Willensacte nicht; es enthält auch in keiner Weise die sie umfassenden Seelenacte formell oder eminenter. Die Abhängigkeit jener Fähigkeiten vom Wahren und Guten kann zwar auch in der an angeführter Stelle ausgeführten und schon von Augustin[1]) angewandten Weise zum Nachweise der Existenz Gottes dienen; aber es ist ein anderer Beweis; man gelangt dabei zu Gott als dem letzten Grunde der Wahrheit und Güte, nicht aber eigentlich zum unbewegten Beweger. Es muss also eine andere Lösung möglich sein und dieselbe scheint thatsächlich nahe zu liegen. Es ist zu sagen, dass der Sinn des Princips nicht negativ, sondern positiv sei[2]), d. h. es sagt nicht, dass die veränderlichen Wesen bei ihrer Veränderung nicht mitthätig sein können, sondern bloß, dass sie nicht adäquate Ursachen derselben sind, also eine andere Mitursache fordern, welche die zu erwerbende Vollkommenheit in sich formell

[1]) De civ. Dei l. 8 c. 6; de ver. relig. c. 29 ss.; confess. l. 1 c. 6 n. 9 etc.

[2]) Scotus et alii videntur passi aequivocationem circa intelligentiam illius principii — omne quod movetur, ab alio movetur. Videntur enim illud intellexisse negative, ut sensus sit — nihil movetur a se ipso — et contra illud congesserunt instantias animalium et aliorum, quae movent seipsa. At sensus principii est affirmativus. Non enim negatur quod aliquid possit movere seipsum partialiter concurrens ad suum motum, sed asseritur, quod non possit movere seipsum totaliter et tamquam perfecta sufficientia, sed debet ab aliquo alio moveri ad hoc, ut se moveat. In hoc sensu bene penetranti terminos est manifestum, quod omne, quod movetur, h. e. intrinsece aliter et aliter se habet, nunc habendo aliquod esse, nunc eodem carendo, non est sibi tota causa habendi atque amittendi hoc intrinsecum esse, sed ab aliquo alio movetur . . Maurus, Q. ph. l. 4 q. 8 ad 1. Im folgenden beruft sich auch Maurus auf die Abhängigkeit des Verstandes und Willens von ihrem Objecte, erwähnt aber nicht den concursus und führt so leider die angegebene Lösung nicht consequent durch.

oder eminenter besitzt. Das Princip ist eben als metaphysisch erwiesen und folgerichtig ist aus der Thatsache, dass die lebenden Wesen sich selbst verändern, nicht zu schließen, dass das Princip falsch sei oder eine Ausnahme erleide, sondern bloß, dass die Lebewesen nicht adäquate, bewirkende Ursachen ihrer Vervollkommnung sind. Sie erfordern also für ihre Vervollkommnung eine von ihnen verschiedene, ihre eigene Kraftentfaltung durchdringende und ergänzende Ursache; und so ergibt sich offenbar, wenigstens mittelbar, die Nothwendigkeit des göttlichen Concurses für die geschöpflichen Lebensthätigkeiten.

11. Eine größere Schwierigkeit als die bisher erörterten und überhaupt die größte gegen die gegebene Erklärung des beregten Princips scheint sich aus der Selbstbestimmung des freien geschöpflichen Willens zu ergeben. Der freie Wille bestimmt sich ja selbst zu seinen freien Handlungen, und zwar scheint er bei dieser freien Selbstbestimmung jede andere Mitursache auszuschließen; er scheint also bei seinen freien Acten adäquate Ursache seiner Veränderung und Vervollkommnung zu sein. Wie man sofort sieht, entbehrt dieser Einwurf nicht einer ernsten Bedeutung; es kann auf denselben eine vierfache verschiedene Antwort gegeben werden, hauptsächlich, je nachdem man eine verschiedene Auffassung von der activen Selbstbestimmung hat.

Am radicalsten beseitigen denselben die Bannesianer, nach welchen der geschöpfliche Wille von Gott durch die physische Prädetermination aus seiner Indifferenz herausgehoben wird. Diese Erklärung löst die Schwierigkeit nicht, sondern leugnet thatsächlich die Selbstbestimmung des freien Willens und somit die Freiheit selbst, wenn sie auch formell und mit Worten behauptet wird.

Eine andere Lösung wurde von Kleutgen[1]) mit folgenden Worten gegeben: ‚Wohl mag ein Wesen nicht bloß Empfänglichkeit für die Bestimmung, die es in der Veränderung erhält, sondern auch das Vermögen besitzen, dieselbe sich zu geben, es kann dennoch dieses Vermögen niemals sich selbst genügen. Denn wenn es die Bestimmung, sei es einen Zustand oder eine Eigenschaft, die es hervorbringen konnte, bis dahin nicht hervorbrachte, so muss es jetzt, da es ihn hervorbringt, eben hiezu bestimmt werden und also bereits eine Änderung, und sei es auch nur die Hebung eines

[1]) Philosophie der Vorzeit 2. Bd. 2. Aufl. S. 676.

Hindernisses, eingetreten sein'. Auch diese Antwort scheint mit dem Begriffe der Freiheit nicht vereinbar zu sein. Denn diese ist die Fähigkeit, sich selbst zu bestimmen, wenn alle nöthigen Vorbedingungen dazu vorhanden sind. Der Wille kann also unter denselben Umständen sich zum Handeln und Nicht-Handeln, zu dieser und jener Handlung bestimmen; und es braucht durchaus keine Veränderung eingetreten zu sein, wenn er sich in diesem Augenblicke zu etwas bestimmt, während er es im vorigen nicht gethan hat. Überdies auch zugegeben, dass eine Veränderung vorausgegangen sei; daraus leuchtet auf keine Weise ein, wie der Wille in Bezug auf die in Rede stehende Thätigkeit nicht adäquate bewirkende Ursache sein könne.

Als dritte Lösung der beregten Schwierigkeit kann jene Erklärung betrachtet werden, welche die Mehrzahl der Molinisten von dem Zusammenwirken des freien geschöpflichen Willens mit dem göttlichen Concursus geben. Nach ihnen ist die active Selbstbestimmung identisch mit dem Willensact selbst und bedingt insofern eine wahre physische Veränderung und Vervollkommnung des Willens; derselbe bekommt durch dieselbe eine neue, accidentelle Vollkommenheit; consequent zu dieser Behauptung fordern sie außer dem geschöpflichen Willen eine andere bewirkende Mitursache dieser Bestimmung, nämlich den Concurs. Um nun aber auch ihrerseits die Freiheit des geschöpflichen Willens nicht zu gefährden, die da zu fordern scheint, dass die active Selbstbestimmung nur vom geschöpflichen freien Willen ausgehe, sagen sie weiter, Gott bewirke dieselbe nur, insofern sie eine Entität, ein Willensact sei, inwiefern sie aber Selbstbestimmung sei, werde sie formell vom Menschen gesetzt oder mit anderen Worten, die active Selbstbestimmung sei von Gott tamquam a causa concurrente, non vero tamquam a determinante[1]). Und diese Antwort wird vortheilhaft

[1]) ,Denominatio determinantis convenit illi soli principio, quod in signo priori libertatis supponitur proxime potens omittere actionem vel elicere oppositam: non autem principio illi, quod licet vere influat, tamen vel non est capax talis potestatis, cujusmodi est habitus acquisitus vel infusus; vel in eo priori signo intelligitur nolens uti potestate illa, sed potius volens se attemperari principio alteri, quo modo se habet Deus in signo priori nostrae libertatis vi decreti indifferentis. Ex hac principiorum diversa indole vel praeparatione oritur etiam, quod eadem utriusque actio tribuat alteri prae altero denomi-

illustriert durch das Zusammenwirken der natürlichen oder besonders übernatürlichen Habitus mit dem freien Willen. Denn hiebei ist auch der ganze Willensact seiner physischen Entität nach sowohl vom Willen als vom Habitus, inwiefern er aber active Selbstbestimmung ist, ist er nur vom freien Willen.

12. Als vierte Lösung unserer Schwierigkeit kann gelten eine Erklärung des concursus, die von einigen älteren Molinisten[1]) gegeben wurde, in der Folgezeit aber ganz der Vergessenheit anheimfiel, bis der Fundamentalsatz derselben neuerdings von De San (De Deo uno n. 75—80) aufgestellt und in scharfsinniger Weise vertheidigt wurde. Dieselbe kann kurz in folgenden Sätzen dargelegt werden. Erstens: die active Selbstbestimmung, oder die Wahl zwischen verschiedenen Acten, die gleichmäßig gesetzt werden können, ist nicht identisch mit dem freien Willensact selbst, sondern geht ihm voraus, wie der Grund dem Begründeten oder die Ursache der Wirkung. Zweitens: dieselbe ist physisch oder entitative identisch mit dem freien Willen, bei dem alle Vorbedingungen zum Handeln gegeben sind d. h. mit dem Willen in actu primo proximo und bedingt also nicht eine neue von allen schon vorhandenen verschiedene Vollkommenheit und keine neue Veränderung.

---

nationem viventis, merentis etc.; sicut etiam in physicis, quod eadem causalitas, quae realiter est actio et passio, unum sui principium reddat ac denominet agens, alterum patiens. Ut ergo habitus non concurrit ad amorem liberum nisi ex determinatione voluntatis, quae tamen determinatio ab habitu efficitur et ipsum denominat agentem, licet non determinantem nec amantem etc.; sic in omnipotentia prout applicata per decretum indifferens, discurrendum. Concedimus itaque libentissime illud S. Thomae 1 p. q. 105 a. 1 ad 3: ‚Hoc ipsum quod causae secundae determinantur ad determinatos effectus, est illis a Deo‘. Negamus tamen, in causis liberis, esse a Deo determinante, sicut hoc ipsum, quod meremur, est nobis a Deo, et tamen non est a Deo merente. Quod ergo causa libera determinetur, est illi a Deo agente, et insuper, si determinatio bona est, a Deo intendente, auxiliante, et in signo libertatis suae praedefiniente‘. Lossada, Cursus phil. t. 6 tr. 2 disp. 8 c. 4 n. 14, 15.

[1]) Franc. de Lugo ‚de Deo‘ disp. 32 c. 4 et 5. — Gregor. de Valentia, in 1. 2. disp. 8 q. 5 p. 4. — Ferdinandus de Salazar lib. de concept. c. 24 §. 3 n. 50 ss. — Albertinus tom. I princ. 6 coroll. 2 n. 26. — Aegidius de Konninck 3 p. q. 77 art. 1. d. 1. — Salas in I. 2. tract. 2 disp. 4 s. 2. — Vgl. auch Scheeben, Dogmatik II n. 157, III 2, n. 160.

Drittens: weil sie demnach keine neue Entität, sondern nur eine neue Formalität besagt[1]), kann für sie ein concursus nicht gefordert werden; ein solcher tritt bloß ein für den Act selbst und zwar ein verschiedener, je nachdem die active Selbstbestimmung verschieden ist. Man sieht sofort, dass in dieser Ansicht die obige Schwierigkeit gänzlich beseitigt ist; denn wenn die active Selbstbestimmung keine neue physische Vollkommenheit ist, wenn sie keine reelle, physische Veränderung bedingt, dann kann sie unserem Princip in keiner Weise entgegengehalten werden; dasselbe hat auf sie gar keine Anwendung.

Welche Lösung nun vorzuziehen sei, die dritte oder die vierte, möge der geneigte Leser entscheiden; jedoch eines darf wohl für diesmal hier noch bemerkt werden: die vierte Lösung der Schwierigkeit oder die mit ihr identische Erklärung des concursus simultaneus dürfte sehr beachtenswerte Momente enthalten, welche durch eine jüngstens versuchte Widerlegung derselben nicht beseitigt worden sind[2]). Eine abermalige, möglichst allseitige und gründliche Erörterung dieser Ansicht dürfte zur Klärung der ganzen bannesianisch-molinistischen Controverse sehr dienlich sein können.

Wie immer übrigens diese Schwierigkeit endgiltig gelöst werden muss, und wenn auch nicht alles Dunkel in dieser Frage verscheucht werden kann, es ist deshalb keineswegs ein Grund vorhanden, das, wenn ich nicht irre, mit aller Strenge erwiesene Princip zu bezweifeln; denn es wäre doch gewiss in jeder Wissenschaft ein bizarres und widersinniges Verfahren, wegen einer Schwierigkeit oder Unklarheit als gewiss erwiesene Wahrheiten in Zweifel zu ziehen; das würde ja zu einem völligen Skepticismus führen.

---

[1]) Die hier sich aufdrängende Schwierigkeit, wie eine neue Formalität vorhanden sein könne ohne eine wirkliche Veränderung und ohne eine neue physische Entität ist nach dieser Ansicht gerade so zu lösen, wie die Frage, auf welche Weise Gott ohne Veränderung etwas frei wollen und nicht wollen könne. Wie man im letzten Falle sagen muss, die freien Acte Gottes seien schon eminenter in der Liebe zur göttlichen Wesenheit enthalten gewesen, so werden die Vertreter der in Rede stehenden Meinung sagen, die activa determinatio des geschöpflichen Willens sei in einer schon vorhandenen Vollkommenheit eminenter enthalten und zwar wohl in der actuellen Liebe zur Glückseligkeit oder besser in dem jeden freien Acte vorausgehenden actus indeliberatus.

[2]) Vgl. Frins, de cooperatione Dei, s. 2 §. 3 a. 1.

II. Aus dem Princip, alles, was der Veränderung unterliegt, wird von einem andern verändert, ergibt sich nothwendig, dass es einen unbewegten Beweger, d. h. eine unveränderliche Ursache aller Veränderung geben muss.

13. An zweiter Stelle ist nunmehr darzuthun, dass aus dem oben erklärten und begründeten Princip sich mit logischer Nothwendigkeit ein unbewegter Beweger ergibt, oder dass eine letzte unveränderliche Ursache aller Veränderung existieren muss. In Kraft des bewiesenen Princips muss alles, was verändert, d. h. was vervollkommnet wird, von einem andern der neuen Vollkommenheit zugeführt werden; und dieses andere muss dieselbe in sich entweder formell oder eminenter besitzen. Dieser Beweger ist nun aber in Bezug auf die in Rede stehende Vollkommenheit unveränderlich oder nicht, oder genauer: entweder ist er zu derselben hin verändert worden oder nicht; im letzteren Falle sind wir schon beim unbewegten Beweger oder bei der unveränderlichen Ursache der in Rede stehenden Vervollkommnung angelangt; im ersteren Falle aber fordert auch der Beweger einen andern Beweger oder eine Ursache seiner Vervollkommnung, und bei diesem letzteren kehrt dann offenbar die Frage nach einem weiteren Beweger wieder und zwar so lange, bis man endlich stehen bleibt bei einem letzten unbewegten Beweger oder bei der letzten unveränderlichen Ursache der Vervollkommnung, von der an letzter Stelle alle Veränderung und Vervollkommnung in jener Linie der Vollkommenheit ausgeht. Es kann ja in jener Reihenfolge nicht alles von einem andern verändert werden; denn da außer dem alles nichts ist, wäre ja niemand mehr, von dem die Veränderung ausgehen könnte, und so wäre diese selbst unmöglich.

Mit anderen Worten: Angenommen auch, dass eine unendliche Reihe von Wesen einen innern Widerspruch nicht bedeute, in unserm Falle wäre jedoch eine unendliche Reihe von verändernden und veränderten Wesen eine evidente Absurdität. Denn in einer unendlichen Reihe von Wesen, die bezüglich derselben Vollkommenheit nach der Voraussetzung zugleich verändern und verändert werden, kann doch unmöglich die adäquate Ursache dieser Veränderung gefunden werden. Es werden ja alle und jedes einzelne nach der Annahme verändert, und so muss außerhalb derselben jemand sein, von dem in letzter Linie diese Veränderung ausgeht, oder es ist

evident falsch, dass alle und jedes einzelne innerhalb der Reihe verändert werden. In jedem Falle kommt man also nothwendig zu einem unbewegten Beweger oder zu einer unveränderlichen Ursache aller Veränderung in jener Linie der Vollkommenheit.

14. Um wo möglich noch größere Klarheit und Anschaulichkeit in dieser wichtigen Frage zu erzielen, soll die gemachte Beweisführung, anstatt im allgemeinen zu bleiben, auch hier auf einen ganz concreten Fall angewendet werden. Wenn der menschliche Verstand aus der Möglichkeit zu erkennen zur thatsächlichen Erkenntnis übergeht, wird er offenbar verändert; er erhält eine neue Vollkommenheit, die er vorher nicht hatte. Der Verstand selbst kann nun keinesfalls als adäquates Princip seiner Vervollkommnung betrachtet werden; denn wo er in der bloßen Potenz zu erkennen ist, enthält er in sich weder eminenter noch formell die actuelle Erkenntnis. Zur Erklärung dieser neuen Vollkommenheit ist also nothwendig, eine mit dem Verstande mitwirkende Ursache zu fordern, die jene actuelle Erkenntnis in sich formell oder eminenter enthält. Diese Mitursache enthält nun jene Erkenntnis entweder so, dass auch sie zu ihr hin verändert worden ist, oder so, dass sie nicht zu ihr hin verändert wurde, sondern sie unveränderlich besitzt. Wird der erste Fall angenommen, so kehrt die Frage nach der adäquaten Ursache der Veränderung wieder, und da hier, wie oben gezeigt wurde, in keinem Falle an eine unendliche Reihe von veränderlichen Ursachen gedacht werden kann, so muss man nothwendig einmal bei einer Ursache stehen bleiben, die jene Erkenntnis, ohne zu ihr durch eine Veränderung gelangt zu sein, unveränderlich besitzt; also zu einem intelligenten, in Bezug auf seine Erkenntnis gänzlich unveränderlichen Wesen. Ein solches Wesen ist aber nothwendig subsistierende Erkenntnis, d. h. ein Wesen, dessen Erkenntnis mit seiner Substanz identisch ist. Denn würde seine Erkenntnis als accidenteller Act betrachtet, so würde ja eben in dem erkennenden Wesen durch denselben formell ein Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit bedingt, also eine Veränderung, eine Vervollkommnung. Es würde sich verändert haben und also auch von einem andern verändert worden sein; ein accidenteller Lebensact wird ja nothwendig von dem lebenden Wesen selbst als inadäquate Ursache hervorgebracht, oder wenn man das nicht als durchaus nothwendig annehmen wollte, hätte man ja erst recht die Veränderung durch ein anderes. Denn ein accidenteller Act ist jedenfalls etwas Her-

vorgebrachtes. Man kommt also vermittelst dieser Erörterung ganz unfehlbar zu einer subsistierenden Erkenntnis.

15. Auf gleiche Weise lässt sich aus der Veränderung und Vervollkommnung des Willens durch accidentelle Acte auf ein subsistierendes Wollen, oder eine subsistierende Liebe schließen, aus der veränderlichen Gegenwart im Raume auf eine substantielle oder subsistierende Gegenwart, d. h. auf ein Wesen, das durch seine Substanz dem ganzen actuellen und möglichen Raume unveränderlich gegenwärtig, das also unermesslich ist[1]). Mit einem Wort, aus welcher Veränderung oder Vervollkommnung immer kann man schließen auf eine letzte unveränderliche Ursache derselben, auf ein Wesen demnach, das die betreffende Vollkommenheit unveränderlich besitzt, das jene substantielle oder subsistierende Vollkommenheit selbst ist. Auf diese Weise gelangen wir also zu einer subsistierenden Erkenntnis, Liebe, Unermesslichkeit, Weisheit, Güte, Macht, Schönheit, Wahrheit, usw.

III. Der unbewegliche Beweger ist Gott.

16. Es erübrigt noch, den Nachweis zu führen, dass die unveränderliche Ursache der Veränderung oder Vervollkommnung der persönliche Gott sei. Es soll hiebei der größeren Klarheit und Bestimmtheit wegen von allen übrigen Vollkommenheiten abgesehen und nur die subsistierende Erkenntnis betrachtet werden. Was von ihr gilt, das gilt von jeder subsistierenden Vollkommenheit.

Eine subsistierende Erkenntnis ist nothwendiger Weise ein durch sich seiendes, nicht hervorgebrachtes Wesen, das ens a se. Denn da die Erkenntnis eine Lebensbethätigung ist, so muss sie ihren Grund in dem haben, der formell durch sie erkennt, also die subsistierende Erkenntnis in sich selbst; das kann aber nicht so verstanden werden, dass sie ihre bewirkende Ursache sei; denn das würde einen vollen Widerspruch bedeuten; und demnach ist sie als vermöge seiner Wesenheit nothwendig existierendes Wesen zu betrachten[2]). Da ferner diese Erkenntnis als die letzte unveränderliche

---

[1]) Vgl. hierüber und über den ganzen Beweis Hontheim, Theol. nat. c. IV a. 2.

[2]) Zur Erläuterung diene folgende Stelle des ausgezeichneten Philosophen Sylvester Maurus: Deus licet sit immobilis et immutabilis adhuc movet se ipsum, non quidem motu proprio, qui solus opponitur im-



Ursache aller Erkenntnis in jener Reihe zu betrachten ist, kann sie nicht hervorgebracht sein; denn sonst wäre sie erstens nicht die letzte Ursache in jener Reihe, und zweitens wäre sie nicht die unveränderliche Ursache derselben; die Hervorbringung selbst ist ja die größte Veränderung, nicht eine accidentelle, sondern eine substantielle. Noch auf eine dritte Weise lässt sich darthun, dass der unveränderliche Beweger, wie auf jedem Gebiete, so auch auf dem Gebiete der Erkenntnis, das ens a se sei. Wer andere verändert, ohne sich selbst zu verändern, der ist in seinem Wirken ganz unabhängig von allem; dann ist er es aber auch in seinem Sein; denn das Wirken kann nicht vollkommener sein als die Substanz; das Wirken setzt das Sein begrifflich voraus, und die Vollkommenheit des Wirkens bemisst sich nach der Vollkommenheit des Seins. Oder etwas anders: die subsistierende Erkenntnis, welche verändert, ohne zu verändern, ist unabhängig und ganz selbständig als Thätigkeit; also ist sie es auch in ihrem Sein; denn Sein und Thätigkeit sind ja bei der subsistierenden Erkenntnis ein und dasselbe. Sie ist demnach das ens a se[1]).

17. Jedoch nicht bloß zur Aseität führt uns dieser Beweisgang, sondern auch zu andern Vollkommenheiten, die dem persönlichen Gott absolut eigenthümlich sind zB. zur Unendlichkeit. Wie wir

---

mutabilitati, sed motu lato et intentionali, in quantum agit saltem negative seipsum ad suos actus intelligendi et volendi et ad totum suum esse, quod habet a se et non ab extrinseco. Ideo Deus perfectissime vivit, imo est ipsa substantialis vita in actu secundo. Hinc est, ut Deus, sicut dicit de seipso, Ego sum veritas, quia est ipsa formalis intellectio; sic dicat Ego sum vita, quia est ipsum agere seipsum ad totum suum esse. Substantiae creatae non possunt esse vita in actu secundo, seu actus vitalis; nam actus vitalis debet esse a substantia vivente et non pure ab extrinseco, hoc est a generante, vel creante, non autem a seipsa; ergo substantia creata non potest esse actus vitalis: potest substantia increata, quia est a se.. Quaest. phil. tom. 3 (Romae) qu. 22 ad primum.

[1]) Wie man aus der Veränderlichkeit der Dinge zB. des persönlichen Geistes auf die Abhängigkeit im Sein und von dort auf einen unerschaffenen, unveränderlichen, persönlichen, schöpferischen, unendlichen Geist schließen kann, vgl. bei Gutberlet, Apologetik 1 Bd. S. 212 n. 6, wo dieser Beweis kurz, aber sehr treffend gegeben wird. Überhaupt scheinen mir verschiedene Gottesbeweise mit solcher speculativen Virtuosität von dem verdienten Fuldaer Gelehrten ausgeführt worden zu sein, dass er darin einen wahren und merklichen Fortschritt über die Vergangenheit errungen hat.

oben sahen, ist die subsistierende Erkenntnis als nothwendig existierendes Wesen unabhängig von allem andern; denn sonst wäre sie ja bedingt und nicht nothwendig; eine Erkenntnis aber, die absolut unabhängig und nothwendig ist, die also in sich selbst ihren adäquaten Grund hat, die bereicht die Wahrheit eben nur, weil sie Wahrheit ist; d. h. zu einer solchen Erkenntnis ist nur erforderlich, dass das Object wahr sei; es braucht und kann dieses zur Erzeugung der Erkenntnis nicht mitwirken. Wer aber so erkennt, der erkennt offenbar das ganze Reich der Wahrheit; das ist aber unendlich, und somit ist auch die sie bereichende und erschöpfende Erkenntnis unendlich. Und zwar ist sie unendlich nicht bloß als Erkenntnis, sondern auch als Sein; denn erstens ist bei der subsistierenden Erkenntnis Sein und Erkennen identisch, und zweitens ergibt sich dasselbe aus folgender Erwägung. Eine Erkenntnis, welche alle von sich verschiedenen Objecte, ohne von ihnen beeinflusst oder abhängig zu werden, erkennt, muss nothwendig alles von sich verschiedene in sich selbst als dem objectum primarium und formale erkennen; denn sonst würde sie eben specificiert und demnach beeinflusst und abhängig von den von ihr verschiedenen Erkenntnisobjecten. Objectum primarium und formale für die Erkenntnis aller verschiedenen Wahrheiten kann aber nur ein Wesen sein, das alle verschiedenen Objecte eminenter in sich enthält und so causa exemplaris aller von ihm verschiedenen Wesen ist. Ein solches Wesen ist aber, wie die mit ihm identische Erkenntnis, offenbar unendlich.

18. Als letzter Beleg dafür, dass eine subsistierende, substantielle Erkenntnis nothwendig unendlich und unerschaffen und deshalb der persönliche Gott sei, kann folgender gelten[1]). Eine geistige Sub-

[1]) Derselbe Gedanke wird von Suarez zum Beweise, dass die Erkenntnis der Engel eine accidentelle Thätigkeit derselben und nicht ihre Substanz sei, folgendermaßen ausgeführt: Quia intelligentia creata est mutabilis ab intrinseco in actibus intelligendi et non est mutabilis in substantia sua ab intrinseco: ergo actus intelligendi non est substantia ejus: est ergo accidens ei superadditum. Consequentia videtur clara, et major probatur, . . quia quum angelus sit finitae virtutis, non est possibile, ut simul cognoscat omnia, quae sub objecto ejus cadunt . . et ideo necesse est, ut habeat mutabilem intellectionem, non ergo semper et ab intrinseco necessario persistit in unius rei contemplatione: ergo transfertur ab unius ad alterius rei considerationem; est ergo mutabilis secundum actum intelligendi . . Dices hanc rationem

stanz ist ihrem Wesen nach, weil sie einfach ist, substantiell unveränderlich; die endliche Erkenntnis ist aber wesentlich veränderlich; denn da sie, weil endlich, das ganze Gebiet der Wahrheit nicht auf einmal umfassen kann, ist eine Veränderung und ein Fortschritt in ihr möglich; es gibt also keine endliche, keine geschaffene Substanz, die mit ihrer Erkenntnis identisch wäre. Man könnte diesem Beweise entgegenhalten, wohl könne es keine endliche Substanz geben, die identisch sei mit der Erkenntnis alles Wahren, aber es sei eine endliche geistige Substanz denkbar, die identisch wäre mit der Erkenntnis einer gewissen Sphäre der Wahrheit; nur also in Bezug auf die Wahrheiten, die über jene Sphäre hinausliegen, gebe es in derselben einen Fortschritt und eine Veränderung der Erkenntnis, also eine accidentelle Erkenntnis. Aber wer sieht nicht ein, dass das eine völlig willkürliche und absurde Annahme ist? Es kann doch nicht in ein- und derselben Substanz natürlicher Weise zwei völlig verschiedene und sich entgegengesetzte Weisen zu erkennen geben. Übrigens würde bei dieser willkürlichen Annahme die Frage nach der adäquaten Ursache der angenommenen Veränderung d. h. der accidentellen Erkenntnis und damit die ganze obige Beweisführung wiederkehren. Es bleibt also dabei: der unveränderliche Beweger auf dem Gebiete der Erkenntnis oder die subsistierende Erkenntnis ist nothwendig ein unendliches, substantielles, durch sich seiendes, intelligentes Wesen und somit der persönliche Gott.

Auf völlig gleiche Weise ergibt sich aus den Veränderungen des endlichen Willens, dass es auch auf diesem Gebiete einen unveränderlichen Beweger gibt, der substantielles, subsistierendes Wollen, subsistierende, unendliche Liebe und mithin der persönliche Gott ist[1]).

---

ad summum concludere de illa intellectione, secundum quam potest angelus mutari, si quae vero in eo est immutabilis ab intrinseco, de ea nihil probat ratio facta . . Respondetur . . si aliae intellectiones sunt accidentia angeli; ergo naturalis modus intelligendi ejus est per compositionem et informationem accidentalem et actualis vita ejus consistit in intrinseca efficientia et receptione proprii actus: ergo semper et respectu cujuscunque objecti vivit et intelligit hoc modo: quia non potest simul habere duos modos intelligendi adeo diversos sibi connaturales. Suarez, disp. metaph. XXXV s. IV.

[1]) Es könnte hier noch der Beweis nothwendig erscheinen, dass die subsistierende Erkenntnis identisch sei mit der subsistierenden Liebe usw. Doch das gehört ja nicht zum Beweise der Existenz, sondern der Einheit Gottes.

19. Es führt uns somit dieser Gottesbeweis hin bis zu jenen substantiellen Attributen, die uns gleichsam einen Blick thun lassen in das Innerste der Gottheit, die seine unendliche Vollkommenheit auf die prägnanteste Weise bezeichnen und so auch in den Quellen der Offenbarung vielfach angewendet erscheinen [1]). So wird er da genannt die Weisheit; und in der That nicht ist er weise, wie wir gesehen, durch mitgetheilte Weisheit, nicht durch eine ihm inhärierende accidentelle Vollkommenheit, sondern sein Wesen selbst ist Weisheit, seine Substanz ist die Weisheit in ganzer Fülle. — Er heißt das Leben. Das Leben ist umso vollkommener, je unabhängiger die Lebensthätigkeiten von außen, je innerlicher sie dem Lebenden selbst sind; aus unserem Beweise geht nun aber hervor, dass Gottes Leben als des primus motor immobilis von allem Übrigen absolut unabhängig, dass es ihm ganz und gar innerlich ist; es ist ja identisch mit seinem unerschaffenen Sein selbst, es hat in sich selbst seinen Grund, seinen Zweck und seine Vollendung. Gott ist das Leben. — Gott ist die Wahrheit selbst: Die Wahrheit besteht in der Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Object derselben; diese Übereinstimmung ist nun in der göttlichen Erkenntnis die denkbar größte; sie ist vollständige Identität. Denn das formelle und primäre Object, in dem Gott auch alles Übrige erkennt, ist ja nach obiger Ausführung die göttliche Wahrheit, das Wesen Gottes selbst und seine Erkenntnis ist seine Substanz, die evident in nichts von ihr selbst Verschiedenem ihre Begründung haben kann; sie ist ja der unveränderliche Beweger. Gott ist also unendliche Erkenntnis und unendliche Intelligibilität per identitatem. Er ist die Wahrheit selbst. — Endlich heißt Gott die Liebe; und auch diese Benennung findet durch unsern Beweis ihre entsprechende Erklärung. Abgesehen von ihrer Unabhängigkeit und Innerlichkeit ist die Liebe umso vollkommener, je mehr sie ihr Object mit dem Liebenden vereint. Gottes Liebe und das primäre und Formalobject seiner Liebe sind aber eins und dasselbe. Sie ist ganz innerlich und unabhängig, sie ist seine Wesenheit selbst; sie liebt er unendlich ihrer selbst wegen und alles Übrige nur in ihr und ihretwegen. Object der Liebe, Act der Liebe, Subject oder Princip der Liebe, alles ist bei Gott eins und dasselbe; er

[1]) Vgl. lib. sap., evang. S. Joan., ep. S. Joan., Apocal., Ep. 1 Pauli Ap. etc.

ist also die subsistierende Liebe, er ist die Liebe selbst. ‚Gott ist die Liebe‘, wie der Liebesjünger so schön sagt. Und Ps. Dionysius de divinis nom. c. 2, 4 nennt Gott das Leben, das Licht, die Liebe, das Leben selbst, die Weisheit selbst, die Güte selbst[1]. Und durch ihn, den motor immobilis, lebt, erkennt und liebt alles, was des Lebens theilhaftig ist, was ebenfalls aus dem obigen Beweisgange erhellt. ‚In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir‘, wie der Apostel[2] sagt.

IV. Eine Folgerung aus vorstehenden Erörterungen oder der Gottesbegriff Schells.

20. Aus den obigen Ausführungen ist leicht ersichtlich, an welch evidentem, innern Widerspruche der Gottesbegriff der ‚Selbstverwirklichung‘ leidet, der fort und fort von Professor Schell vertreten und auf das schärfste betont wird. Derselbe ist nämlich nach diesem Gelehrten ein Universalheilmittel gegen eine Anzahl der schwersten Irrthümer und wissenschaftlicher, ethischer und socialer Schäden und der Schlüssel zur Lösung vieler der größten wissenschaftlichen, theoretischen und praktischen Probleme. Dieser Gottesbegriff besteht nun darin, dass Gott im eigentlichen Sinne des Wortes ‚die *causa sui* sei, dass er sich selbstverwirkliche und selbstbegründe‘, ‚dass sein Dasein und Wesen der ewige Selbstvollzug der unendlichen Thatkraft um der logischen Wahrheit und der ethischen Güte seines ewigen Daseins willen, die freie Selbstbegründung um der hl. Nothwendigkeit willen, der Selbstvollzug der selbstbewussten Wahrheit und Heiligkeit‘ sei. Kath. Dogmatik 1. B. S. 240 ff. Vgl. auch andere zahllose Stellen der ‚Dogmatik‘ und des Werkes ‚Göttliche Wahrheit des Christenthums‘.

Aber wenn es widerspruchsvoll ist, wie oben nach Thomas bewiesen wurde, dass ein schon existierendes Wesen sich selbst als adäquate Ursache in Bezug auf eine accidentelle Vollkommenheit verwirkliche, so ist es noch widerspruchsvoller, von einer Selbstverwirklichung Gottes in Bezug auf seine eigene Existenz zu sprechen.

---

[1] Hieher gehört auch folgende schöne Stelle von Irenäus: Totus est cogitatio, totus voluntas, totus mens, totus lux, totus oculus, totus auditus, totus fons omnium bonorum. L. 1 c. 12 n. 2 (1).

[2] ‚In ipso vivimus, movemur et sumus‘ Act. 17, 28.

Denn erstens, diesem Begriff der Selbstverwirklichung liegt nothwendig die Annahme zu Grunde, dass auch bei Gott die bloße Möglichkeit der Wirklichkeit vorausgehe, also das Nichtsein dem Sein; sonst kann eben in gar keinem wahren Sinne von einer Verwirklichung die Rede sein. Verwirklichung bedeutet eben nach dem allgemeinen philosophischen und auch vulgären Sprachgebrauche die Überführung aus dem Nichtsein zum Sein, aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Eine solche Annahme ist aber gegen jede traditionelle, christliche, katholische Auffassung Gottes. Denn nach dieser gibt es in Gott und kann es in ihm eine bloße Möglichkeit absolut nicht geben; er ist das Sein selbst und die Wirklichkeit selbst. Die Bezeichnung Gottes als Jahve, als der Seiende in der hl. Schrift ist zu bekannt, als dass sie hier erwähnt werden müsste, und auch eine Wolke von Väterzeugnissen bezeichnen Gott als das reine Sein, als die reine Wirklichkeit; es dürfe in ihm auch nicht ein Schatten von Möglichkeit gedacht werden. Zweitens, aber nicht bloß mit dem christlichen geoffenbarten Gottesbegriff steht jene Annahme in evidentem Widerspruch, sondern auch mit einer gesunden, vernünftigen Philosophie. Denn philosophisch ist es ganz falsch, dass die Möglichkeit das erste sei und nicht die Wirklichkeit; denn wenn die bloße Möglichkeit das erste wäre und nicht die Wirklichkeit, würde es nie eine Wirklichkeit gegeben haben; das Nichts kann eben nicht die Ursache vom Sein und die Möglichkeit nicht von der Wirklichkeit sein. Wer das Gegentheil behauptet, leugnet das Causalitätsprincip. Drittens: Ein weiterer Widerspruch liegt darin, dass Ursache und Wirkung als identisch angenommen werden. Wenn Gott sich verwirklicht, dann wird er nothwendig für denselben Moment als bloß möglich und als wirklich angenommen. Als bloß möglich, muss er gefasst werden; denn sonst kann von einer Verwirklichung auch von einer Selbstverwirklichung nicht die Rede sein; als wirklich, weil er sonst nicht thätig sein, also auch nicht sich selbst verwirklichen kann; denn damit etwas wirken könne, muss es nothwendig existieren. Also nicht bloß das Causalitätsprincip, auch das Princip vom Widerspruch wird durch den Begriff der Selbstverwirklichung geleugnet.

21. Schell beruft sich für den Gottesbegriff der Selbstverwirklichung auf das Geheimnis der hlst. Dreifaltigkeit. Aber gerade diese Grundlehre des Glaubens hätte ihn bei näherem Zusehen

von jener Aufstellung abhalten müssen. Oder kann es etwa nach kirchlicher Lehre statthaft sein, bei den Hervorgängen der zweiten und dritten Person von einer Verwirklichung, also von einem Übergang vom Sein zum Nichtsein zu reden? Wohl darf da die Rede sein von einem Ursprung durch innere Emanation, durch Zeugung und Hauchung; aber das ist keineswegs eine Verwirklichung, durchaus kein Überführen von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, sondern eine Mittheilung derselben schon existierenden Natur an verschiedene Personen. Es dürfte genügen, hier nur an folgende Worte aus dem sogenannten symbolum Athanasianum zu erinnern: Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus; Filius a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus; Spiritus Sanctus a Patre et Filio; non factus nec creatus nec genitus, sed procedens. Eine Verwirklichung ist eine effectio; eine solche wird hier ausdrücklich abgewiesen. Am allerwenigsten aber darf bei dem in Rede stehenden Geheimnis von einer Selbstverwirklichung gesprochen werden. Gerade weil zwischen den einzelnen Personen das besagte Verhältnis von principium und principiatum d. h. von Erzeuger und Gezeugtem, Haucher und Gehauchtem besteht, sind die einzelnen Personen reell von einander verschieden, der Vater vom Sohn und beide vom hl. Geist. In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Schon die Väter haben diese Wahrheit als Ausgangspunkt ihrer Erklärungen genommen und von mehr als einem Concil ist sie eingeschärft worden. Wenn es also auch gestattet wäre, von einer Verwirklichung der göttlichen Personen zu sprechen, es könnte auch dann nicht eine Selbstverwirklichung angenommen werden; denn keine der drei Personen ist sich selbst Princip; der Vater aber hat gar kein Princip; er ist das principium sine principio, wie ihn die lateinischen Väter nennen oder der ἄναρχος, wie die griechischen Väter sich ausdrücken, und auch diese Wahrheit, welche ebenfalls in den kirchlichen Glaubensentscheidungen niedergelegt ist, steht im Widerspruch mit dem Begriff der Selbstverwirklichung. Denn nach diesem Begriffe müsste Gott der Vater zum wenigsten sein eigenes Princip sein. Der Gottesbegriff der Selbstverwirklichung ist also weit entfernt, das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit zu beleuchten oder aus demselben beleuchtet zu werden; er steht mit demselben vielmehr in vielfachem Widerspruche, er negiert die Grundlehren desselben. Dieser Versuch, die

‚neue fortgeschrittene, tiefere, ausgedehntere Philosophie mit der Offenbarung zu vereinbaren‘, ist gänzlich misslungen. Und was soll man nun sagen oder denken, wenn sich trotz alledem derselbe Theologe nicht scheut, dem traditionellen Gottesbegriffe und der mit demselben innig zusammenhängenden Erklärung des Geheimnisses ‚Auflösung der ewigen und gleichwesentlichen Dreieinigkeit‘ vorzurücken?[1]).

22. Gegen denselben traditionellen Gottesbegriff, nach welchem Gott das Sein selbst, die reinste Wirklichkeit, actus purus ist, erhebt Schell auch sonst die schwersten, aber absonderlichsten Anklagen. Dieselben beruhen auf vielfachen Missverständnissen oder Entstellungen. Nach diesem Begriffe, sagt derselbe, werde das Wesen Gottes gedacht als ein müßiges, ruhendes Sein, als ein träges Substrat, zu dem die Thätigkeit als Accidenz hinzukomme, und die Opposition gegen den Gottesbegriff der Selbstverwirklichung gehe deshalb nur aus materialistischer Scheu vor dem ungreifbaren und lebendigen Geiste hervor[2]). Diese schweren Beschuldigungen sind, es muss das endlich einmal gesagt werden, nichts als leere, unerwiesene Phrasen, ja sie sind objectiv völlig unwahre und deshalb ungerechte Verdächtigungen. Oder welche katholische Theologen der Vergangenheit und Gegenwart haben sich das Wesen Gottes so crass-naiv vorgestellt? Ich darf wohl hier auf die obige Abhandlung verweisen, wo Gott als das Leben, als die Erkenntnis und Liebe selbst bewiesen wurde. Und diese Bezeichnung, dieser Begriff Gottes ist allen katholischen Theologen gemeinsam, wenn er auch von ihnen gerade nicht auf dem oben eingeschlagenen Wege abgeleitet wird. Schells Anklagen sind völlig grundlos, sie beruhen auf Missverständnissen oder Entstellungen. Mit mehr Recht, ja mit vollem Recht kann dagegen diesem Theologen der Vorwurf gemacht werden, den Kleutgen[3]) ehemals gegen Günther erhob, der auch aus Missverständnissen Fundamentallehren der Vorzeit bekämpfte und gerade in jenen oder einen ähnlichen Fehler fiel, wie der war, welchen er an ihr rügte und bekämpfte: Schell setzt dem Gottesbegriffe der Vergangenheit die Theorie eines theogonischen Processes entgegen, nimmt eine Selbstverwirklichung in Gott an.

[1]) ‚Göttliche Wahrheit des Christenthums‘ 1. Theil S. 141 ff. Vergleiche auch 2. Bd der Dogmatik und viele andere Stellen.

[2]) Vergleiche selben Band S. 180 und andere Stellen.

[3]) Vergl. ‚Theologie der Vorzeit‘ 2. Aufl. 1. B. S. 210.

Weil er nun dadurch nicht die Welt, sondern Gott sich selbst verwirklichen läſst, so will ich freilich seine Lehre nicht als pantheistisch bezeichnen; ‚aber der tiefste Irrthum über Gott und die erste falsche Voraussetzung des Pantheismus wird durch sie nicht nur nicht überwunden, sondern festgehalten‘.

23. Einzelne der hier ausgeführten Gedanken hatte ich in einer längeren Besprechung von Schells Dogmatik 3. u. 4. Band in einem früheren Jahrgang dieser Zeitschrift[1]) kurz angedeutet, und dann sagte ich wörtlich folgendes: ‚Wenn ferner der unendliche Geist sich selbst verwirklichen kann, weshalb soll es nicht die von ihm verschiedene Welt können? Der Hinweis auf den Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen weist diese Folgerung von unabsehbar verderblicher Tragweite nicht genügend ab‘. Diese Kritik seines Gottesbegriffes hat nun mein Gegner an verschiedenen Stellen seines apologetischen Werkes ad absurdum zu führen gesucht. Dieselben wetteifern gleichsam miteinander an excentrischen Behauptungen und Angriffen. Jedoch an einer Stelle besonders erhebt Schell eine so maſslose Anschuldigung gegen mich, daſs ich nothwendig noch nachträglich darauf zurückkommen muſs. Vorerst sei die Stelle hier wörtlich und annähernd ganz reproduciert: ‚Die Macht dieser Denkgewohnheit kann auch bei Vertretern der Wissenschaft so stark werden, daſs sie im Eifer, überlieferte Formeln zu vertheidigen, die unentbehrlichsten Grundvoraussetzungen ihrer eigenen Weltanschauung preisgeben und als unerweislich bekämpfen. Ein interessantes Beispiel bietet hiefür die eingehende Kritik meines Gottesbegriffes durch P. Joseph Müller . . Dieser Recensent bekämpft den Begriff der Selbstwirklichkeit[2]) oder der positiven Aseität des Urwesens. Nachdem er darin eben eine Verleugnung des Causalitätsprincips (wieso?)[3]) gefunden hat, entwickelt er als weiteren Gegengrund[4]): ‚Hätten Kant und Hartmann das geahnt, — wahrlich sie hätten sich keine solche Mühe zu geben brauchen, um den alten Grundsatz als Vorurtheil darzuthun, daſs zwischen dem Unendlich-Vollkommenen (dem ens realissimum) und dem Ewig-Nothwendigen,

---

[1]) Jahrg. 1894 S. 694 ff.

[2]) Ich habe kein Wort gegen den Begriff der Selbstwirklichkeit gesagt, sondern nur den der Selbstverwirklichung bekämpft. Ist vielleicht Selbstwirklichkeit und Selbstverwirklichung nach Schell dasselbe?

[3]) Den Nachweis dafür glaube ich oben gegeben zu haben.

[4]) Hier folgen nun meine oben angeführten Worte.

bezw. Ewig-Thatsächlichen (dem ens necessarium) ein engerer Zusammenhang bestehe als zwischen jedem beliebigen Endlichen — so endlos viele auch denkbar seien — und der thatsächlichen, unabhängigen Wirklichkeit . . Die Frage nach der näheren Bestimmung der nothwendigen und ewigen Existenz ist secundär; die grundlegende Frage ist und bleibt die, ob die Unendlichkeit im Sinne der unendlichen Vollkommenheit in sich das Recht und die Kraft der ewigen Thatsächlichkeit besitze und erweise oder nicht, bezw. ob das Unendliche sich ebenso gleichgiltig zur Existenz verhalte wie das Endliche. J. Müller behauptet dies wirklich — er zerstört damit die Grundlage des Gottesbeweises selbst. Warum nimmt er denn überhaupt noch das Dasein des Unendlichen an? Wenn doch der unendliche Geist von Ewigkeit her existieren kann, weshalb soll es nicht auch die Welt des Unendlichen können? Der Unterschied zwischen Unendlich und Endlich ist ja nach dem Urtheil von J. Müller nicht von entscheidender Bedeutung!'

24. Wie man sieht, werde ich hier eines albernen Widerspruches mit mir selbst geziehen? Aber wer merkt es denn nicht, dass Prof. Schell sich einer allerelementärsten Verwechslung schuldig macht? Ich halte seinem Gottesbegriff der Selbstverwirklichung entgegen, dass man sich durch denselben der Waffen gegen den pantheistischen Irrthum begebe, weil nämlich dieser Begriff der Selbstverwirklichung, ob man ihn nun auf den unendlichen Geist oder die endliche Welt anwende, gleich widerspruchsvoll sei; in dieser Beziehung gebe es eben keinen Unterschied zwischen dem Unendlichen und Endlichen, oder vielmehr der bestehende Unterschied sei von keinem Belang. Und nun läßst mich mein Gegner sagen, es gebe in Bezug auf die Nothwendigkeit der Existenz keinen Unterschied zwischen dem Unendlichen und Endlichen. Aber wo habe ich denn das gesagt? Mit voller Klarheit habe ich auf derselben Seite, der meine oben angeführten Worte entnommen sind, die Nothwendigkeit der Existenz beim unendlichen Wesen einerseits und die Contingenz der Welt andererseits betont und deshalb gerade die Anwendung des Causalitätsprincips auf Gott zurückgewiesen, in Bezug auf die Welt aber gefordert. Und nun läßst mich Schell das gerade Gegentheil sagen. Was ich als eine bedenkliche Consequenz seines widerspruchsvollen Gottesbegriffes bezeichnet habe, schiebt er mir als meine eigene Ansicht unter. Wie schlecht muss es mit einer Sache stehen, die mit solchen Mitteln vertheidigt wird! Kann denn mein Gegner nicht die klarsten Sachen unterscheiden?

Und wenn er es nicht kann oder es nicht thut, wie kann er dann eine wissenschaftliche Opposition gegen seinen Gottesbegriff einer ‚Macht der Denkgewohnheit‘ zuschreiben, oder dem ‚Eifer, überlieferte Formeln zu vertheidigen‘, vermöge deren man ‚die unentbehrlichsten Voraussetzungen der eigenen Weltanschauung preisgibt und als unerweislich bekämpft‘? Es sei mir gestattet, hier folgende Bemerkung zu machen: Meine ganze Denkgewohnheit und mein ganzer Eifer, überlieferte Formeln zu vertheidigen, besteht darin, dass ich aufrichtig die Wahrheit suche und allem andern in der Wissenschaft vorziehe, wie ich es auch gerne von Herrn Professor Schell annehme. Demgemäß halte ich an der Theologie der Vergangenheit soweit fest, als ich sie als wahr erkannt habe. Freilich bin ich überzeugt, dass die ganze Vergangenheit der Theologie in so fundamentalen Fragen, wie es der Gottesbegriff ist, sich nicht getäuscht hat und sich nicht täuschen konnte; denn es handelt sich hier nicht um eine überlieferte Formel, sondern um eine Grundwahrheit der Religion. Und wenn nun das als Denkgewohnheit, als Eifer überlieferte Formeln zu vertheidigen, bezeichnet werden darf, so mag mein Gegner das immerhin thun. Aber er möge mich dann auch durch Beweise widerlegen. Er leidet gewiss nicht an solcher Denkgewohnheit und auch nicht am Eifer, überlieferte Formeln zu vertheidigen; steht er ja nicht an, um von vielem andern zu schweigen, den scholastischen und nicht bloß scholastischen, sondern patristischen und christlichen Gottesbegriff und die Lehre von der visio beatifica in Christus als viator eines versteckten und massiven Materialismus zu beschuldigen[1]); die Annahme einer allgemeinen Wiederherstellung der ganzen gefallenen Geisterwelt für zulässig zu erklären[2]), die Kinder, welche ohne Taufe sterben, des ewigen Lebens theilhaftig werden zu lassen[3]), usw. Und dann beklagt sich Prof. Schell, wenn man seine merkwürdigen theologumena nach den Normen der katholischen Theologie prüft, und spricht sehr herbe von Verdächtigungen; ja wonach soll man denn theologische Lehrsätze prüfen, wenn nicht nach ihrem Zusammenhang mit den Grundprincipien der Theologie? Und wie kann noch ein Mann sich über Verdächtigungen beklagen, der sich nicht scheut, von einem exclusiv molinistischen

[1]) Vergleiche die oben angeführte Stelle.
[2]) Wahrheit des Christenthums 1. B. S. 288.
[3]) Dogmatik 3. Band S. 479.

Gottesbegriff zu sprechen und demselben unerhörte gravamina aufzubürden, obwohl ihm bekannt sein muss, dass die positive Aseität, die Selbstverwirklichung Gottes, gleichermaßen von Thomisten und Molinisten abgewiesen wird. Oder steht bei Schell Can. Gloßner, der im Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, redigiert von Commer[1]), den Gottesbegriff der Selbstverwirklichung als pantheistischen und theosophischen Irrthum bezeichnete, vielleicht im Verdachte eines geheimen Molinismus? Und jener molinistische Gottesbegriff, was hat er nach Schell nicht alles verschuldet? Aber wo sind die Beweise für die auf den großen Markt geschleuderten Anklagen? Ich schließe mit dem Wunsche, mein geehrter Gegner möge es im eigenen Interesse sich endlich einmal angelegen sein lassen, keine so maßlosen Anklagen zu erheben, ohne sie zu beweisen; wer wird dieselben sonst wissenschaftlich ernst nehmen können?

[1]) Jahrg. 5 S. 232.

Die Grabschrift des Aberkios.

Von Prof. G. De Sanctis in Rom.

Beim alten Hieropolis in Phrygia salutaris fand Ramsay in den Jahren 1881 und 1883 zwei Grabschriften, die miteinander große Verwandtschaft zeigen: die eine trägt den Namen des Alexandros, des Antonios Sohn; auf der anderen, die sich in einem schlechten Zustand der Erhaltung befindet, fehlt der Name der begrabenen Person. Diese letztere enthält indes ein Stück der Inschrift, welche, wie wir aus der von Symeon Metaphrastes überlieferten *Vita*[1]) des Bischofes Aberkios entnehmen, an dessen Grabstätte aufgestellt war. Die Bedeutung der Inschrift ist so groß, dass man sie ohne Bedenken die ‚Königin der christlichen Inschriften' genannt hat.

Eine umfangreiche Literatur hat sich bereits über sie gebildet; jedoch die Verschiedenheit der Auslegungen fordert eine neue Prüfung des Textes[2]).

Die Inschrift wurde oftmals gedruckt; nach den vortrefflichen Reproductionen, die uns Marucchi im *Nuovo Bull. d'arch. cristiana*

[1]) Von dieser *Vita* existieren, was manche vergessen zu haben scheinen, auch andere von Symeon Metaphrastes unabhängige Recensionen, auf welche neuestens die *Analecta Bollandiana* XVI (1897) S. 76 wieder aufmerksam machen.

[2]) Es wäre Zeitverlust, die Geschichte der Entdeckung im einzelnen wieder zu erzählen und die betreffende Literatur noch einmal zu recensieren. Darum verweise ich auf Dieterich, Die Grabschrift des Aberkios S. 6 u. f., und beschränke mich auf die nothwendigen Citate.

I tav. III—VI u. VII und Wilpert, *Fractio panis* Taf. XVII gegeben haben, wäre es ganz überflüssig, den Text in den Buchstaben des Originales zu wiederholen. Statt dessen will ich, zur größeren Bequemlichkeit des Lesers, das ganze Epigramm in Minuskeln hier abdrucken[1]).

Die aus der *Vita* entnommenen Ergänzungen sind in Klammern beigesetzt; was außerhalb der Klammern steht, bezieht sich auf die Buchstaben, die ganz oder theilweise sich auf dem Stein erhalten haben. Die Verbesserungen des Textes der *Vita* werden in den Anmerkungen verzeichnet. Von meiner Lesung des 12. Verses, des einzigen, bei dem die auf dem Steine übrig gebliebenen Spuren zu verschiedenen Erörterungen Veranlassung geboten haben, wie auch von den Stellen, wo ich mich von der gewöhnlichen Lesart entfernt habe, werde ich später Rechenschaft geben[2]).

['Εκλεκτῆς πόλεως ὁ πολείτης τοῦτ' ἐποίησα
ζῶν ἵν' ἔχω καιρῷ σώματος ἔνθα[3]) θέσιν,
οὔνομ' Ἀβέρκιος ὤν, ὁ[4]) μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ,
ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε,
ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντῃ καθορῶντας·
οὗτος γάρ μ' ἐδίδαξε . . γράμματα πιστά,]
εἰς Ῥώμην [ὃς ἔπεμψεν] ἐμὲν βασιλ[ῆ ἀναθρῆσαι[5])]
καὶ βασίλισσ[αν ἰδεῖν χρυσόσ]τολον χρυσ[οπέδιλον·]
λαὸν δ' εἶδον ἐ[κεῖ λαμπρὰν] σφραγεῖδ' ἀνέ[χοντα.][6])
καὶ Συρίης πέδ[ον εἶδα] καὶ ἄστεα πά[ντα, Νισῖβιν]
Εὐφράτην διαβ[άς· πάν]τῃ δ' ἔσχον συνο[δίτην][7])
Παῦλον ἔχων ἐπό[μην][8]), Πίστις [πάντῃ δὲ προῆγε]

[1]) Ich werde nicht, wie es zu geschehen pflegt, den auf dem Stein erhaltenen Text in gewöhnlichen Majuskeln geben; ein epigraphischer Text soll entweder in epigraphischen Buchstaben oder in Minuskeln abgeschrieben werden. Jede andere Transcription wird nur Unklarheit zur Folge haben.

[2]) Ein ziemlich vollständiger kritischer Apparat ist in der erwähnten Abhandlung von Dieterich zu finden.

[3]) *ἔνθα* alle Herausgeber; *ἐνθάδε* V(ita).

[4]) *ὢν ὁ* Pitra; *ὁ ὤν* V.

[5]) *βασιλῆ ἀναθρῆσαι* s. unten; *βασίλειαν* und *βασιλείαν ἀθρῆσαι* V.

[6]) *σφραγεῖδ' ἀνέχοντα* s. unten; *σφραγεῖδαν ἔχοντα* alle Herausgeber und V.

[7]) *συνοδίτην* Zahn, *συνομηγύρους* V.

[8]) *ἑπόμην* Ramsay; *ἐπόνουν* gleichfalls gut Bonavenia; *ἔσωθεν* V. (mit Unterlassung von *ἔχων*).

καὶ παρέθηκε [τροφὴν] πάντη ἰχθὺν ἀπ[ὸ πηγῆς]
πανμεγέθη καθ[αρόν, ὃν] ἐδράξατο Παρθέ[νος ἁγνή,]
καὶ τοῦτον ἐπέ[δωκε φί]λοις ἔσθ[ειν[1]*) διὰ παντὸς]*
[οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ᾽ ἄρτου.
ταῦτα παρεστὼς εἶπον Ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι·
ἑβδομηκοστὸν ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς·
ταῦθ᾽ ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός.
οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει.[2]*)*
εἰ δ᾽ οὖν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχείλια χρυσᾶ
καὶ χρηστῇ πατρίδι Ἱεροπόλει[3]*) χείλια χρυσᾶ.*

Das erste, was wir in der Aberkiosinschrift festzustellen haben, ist die Bestimmung der Zeit, der sie angehört. Hierin werden wir von der kurz zuvor erwähnten Inschrift des Alexandros in hohem Grade unterstützt. Wegen der engen Beziehung, die zwischen beiden Epitaphien besteht, gibt man allgemein zu, daſs sie zeitlich sich einander nahe kommen; nun ließ Alexandros seinem Epitaph *ἔτει τ'* eingraben, d. i. im Jahre 300 der asianischen Provincialära, also im Jahre 216 n. Chr. Die Aberkiosinschrift kann demnach höchstens einige Jahrzehnte vor oder nach 216 eingehauen worden sein. Bisher hatten sie alle einstimmig vor 216 angesetzt[4]). Nachdem jedoch Dieterich von Hülsen auf die Nothwendigkeit einer neuen Prüfung der chronologischen Beziehungen beider Epigramme aufmerksam gemacht worden war, sprach er sich für die entgegengesetzte Annahme aus[5]).

Ohne Zweifel hat Hülsen mit Recht die Nothwendigkeit einer solchen Prüfung betont; das Resultat dient jedoch nur dazu, die traditionelle Meinung zu bekräftigen. In der That, aus der Photographie der Alexandrosinschrift, die uns Duchesne in den *Mélanges d'arch. et d'histoire* XV (1895) pl. I[6]) gibt, kann man leicht

[1]) *ἔσθειν* Ramsay; *ἐσθίειν* V.

[2]) *ἕτερόν τινα θήσει* alle Herausgeber ausgen. Dieterich, s. unten *τύμβον ἕτερόν τις ἐπ᾽* (oder *ἀπ᾽*) *ἐμοῦ ἐπάνω θήσει* oder *τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερον ἐπάνω θήσει* V.

[3]) *Ἱεροπόλει* alle Herausgeber; *Ἱεραπόλει* V.

[4]) Ausgenommen Piolin, *Le Monde*, 14. Sept. 1883. Ich entnehme diese Nachricht aus Hilgenfeld, Berl. Phil. Wochenschrift XVII (1897) Nr. 13 Sp. 392.

[5]) AaO. S. 16.

[6]) Die Photographie ist, wie ein Blick auf die Tafel lehrt, nicht nach dem Original, sondern nach einem Abklatsch genommen.

ersehen, dass im zweiten Verse das Wort ζῶν sehr schwer unterzubringen ist. So gut die Photographie gelungen ist, so hielt ich es doch für nöthig den Stein selbst nochmals prüfen zu lassen.

Durch Vermittlung meines Freundes H. C. Pridik hatte der Archäologe Herr O. Hulff die Güte, im Museum von Constantinopel den Stein zu prüfen; er schreibt: ‚Für ζῶν scheint auch mir kaum Platz zu sein, obwohl die obern Zeilen (1 u. 2) in einem vertieften Raum stehen und die zweite enger geschrieben ist'. Übrigens bemerkt auch Ramsay (*Bulletin de Correspondance Hellénique* VIII S. 328): ‚In the beginning of 4 the word ζῶν . . has been omitted and is added later'. Letzteres ist eine willkürliche Vermuthung von ihm. Seine Abschrift zeigt, dass er auf dem Steine keine Spuren des Wortes gesehen hat. Also aller Wahrscheinlichkeit nach war der zweite Vers der Alexandrosinschrift:

ἵν' ἔχω φανερῶς σώματος ἔνθα θέσιν.

Dagegen lautet der zweite Vers der Aberkiosinschrift:

ζῶν ἵν' ἔχω καιρῷ σώματος ἔνθα θέσιν.

Man braucht kaum zu zeigen, dass der zweite Pentameter ursprünglich ist, und der erste eine Copie; ζῶν und καιρῷ sind in enger Beziehung zu einander. Alexander liess beide aus und fügte in den Worten in Prosa, die dem Epigramme folgen, die Bemerkung hinzu, dass das Denkmal bei seinen Lebzeiten errichtet wurde: ἐγράφη ἔτει τ' μηνὶ ϛ' ζόντος [sic].

Diese Annahme wird durch den folgenden Hexameter in der Aberkiosinschrift bestätigt:

οὔνομ' Ἀβέρκιος ὤν, ὁ μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ.

In der *Vita* steht zwar ὁ ὤν; wenn wir indes bedenken, dass im übrigen Theile des Epigramms die Metrik ziemlich fliessend ist, mit Ausnahme der drei letzten Verse, welche einen ganz speciellen Charakter haben, so sind wir zu dieser leichten Umstellung berechtigt. Übrigens ist in der *Vita* der Text des Epigramms auch sonst fehlerhaft überliefert, weshalb eine solche Verbesserung nichts Bedenkliches hat. Selbstverständlich bezieht sich ὤν nicht auf das Folgende, sondern auf das Vorausgehende; und damit fallen die Einwendungen, die Dieterich bezüglich ὢν ὁ μαθητής macht. (Vgl. Cumont, *Revue de l'Instruction publique en*

Belgique 1897 (S. 91 A. 2). In der anderen Inschrift lesen wir dagegen diesen ungeheuerlichen Vers:

οὔνομ' Ἀλέξανδρος Ἀντωνίου μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ,

wo Alexandros offenbar ohne Rücksicht auf die Metrik seinen Namen für den des Aberkios eingesetzt hat.

Nun bleibt allerdings der drittvorletzte Vers des Aberkiosepigramms:

οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερον ἐπάνω θήσει,

der ohne Zweifel eine Corruption des entsprechenden in der Alexandrosinschrift ist

οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει.

Wir dürfen aber nicht vergessen, dass die Inschrift des Alexandros sich auf dem Steine erhalten hat, während die des Aberkios zum größten Theil in Handschriften überliefert ist, und zwar in Handschriften, welche auf die Copie eines Hagiographen, der gewiss kein großer Epigraphiker war, zurückgehen. Hätte nun der Verfasser der Aberkiosinschrift, der für seine Zeit kein allzu schlechter Dichter ist, das Alexandros-Epigramm benutzt, so bliebe unerklärlich, warum er den Vers in jener Weise abgeändert haben sollte. Andererseits liegt es auch nahe anzunehmen, dass es sich um einen Fehler des Abschreibers der Inschrift handelt, oder dass die Inschrift selbst an jener Stelle beschädigt war.

Dieterich zeigt sich hier in der Annahme von Irrthümern von Seite des Abschreibers zu ängstlich; es ist zu bedauern, dass diese Ängstlichkeit ihn da verläst, wo der Abschreiber, einige Verse weiter unten, das Wort *πίστις* einsetzt.

Nach allem kann kein Zweifel darüber obwalten, dass die Inschrift des Alexandros späteren Ursprungs ist als die des Aberkios; trotzdem kann die erstere, da sie auf dem Steine ganz erhalten ist, hie und da einen besseren Text für diejenigen Theile der Aberkiosinschrift aufweisen, welche handschriftlich überliefert worden sind. Infolgedessen fällt Dieterichs Annahme, dass die Aberkiosinschrift sich auf die Herrschaft Heliogabals (218—222) beziehe, und dass mit der darin enthaltenen Anspielung auf einen König und auf eine Königin der *ἱερὸς γάμος* gemeint sei, welchen Heliogabal in Rom zwischen dem Gott Elagabal von Emesa und der Göttin von Karthago feierte. Damit fällt auch fast alles, was die Schrift Dieterichs uns an neuen Hypothesen bietet.

Was die gewöhnlich angenommene Zeit der Aberkiosinschrift betrifft, wird sie schwer angezweifelt werden können. Ramsay (*Bull. de corr. hell.* VIII 327 u. f.) sagt: ‚I examined the date very carefully and felt convincend that it was simply *ἔτει τ'*‘. Seine Behauptung scheint durch die von Duchesne veröffentlichte Photographie bestätigt zu werden. Herr O. Hulff, darüber von mir befragt, ließ mir folgende Antwort zukommen: ‚Nach *ἔτει* sehe ich deutlich nur *τ*. Raum wäre wohl für eine weitere Zahl, aber eine sichere Spur läſst der Stein nicht erkennen‘.

Immerhin dürfte es sich lohnen, die Hypothese Dieterichs näher zu prüfen; ich werde es thun, indem ich die Inschrift zu erklären versuche. Zuerst muſs ich aber noch etwas vorausschicken[1]).

Es ist wahr, daſs der Name Aberkios oder Avircius in sechs Inschriften vorkommt, die sich auf verschiedene Personen beziehen[2]). Aber Eusebios (*Historia ecclesiastica* V 16) erwähnt einen Avircius Marcellus, welcher ohne Zweifel gegen das Ende des II. Jahrhunderts in der Gegend von Hieropolis lebte und dem eine antimontanistische Schrift gewidmet wurde; derselbe war also eine ansehnliche Persönlichkeit der Christengemeinde Phrygiens. Dazu kommt, daſs der Abercius, den die Kirche am 22. October feiert, von der Legende (welche aus dem V. Jahrhundert oder auch aus einer späteren Zeit stammen mag) in die Zeit des Kaisers Marc Aurel verlegt und für einen Bischof von Hierapolis (oder vielmehr Hieropolis) gehalten wird.

Wenn nun in einer Inschrift aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts oder dem Anfange des dritten, die ohne Zweifel starke Spuren des Christenthums aufweist, ein Aberkios als ein ansehnliches Mitglied einer religiösen Gemeinde in Phrygien erwähnt wird, so müſsten wir sehr starke Gründe haben, um diesen Aberkios nicht mit dem hl. Abercius und dem Avircius Marcellus zu identificieren, wie es Duchesne, (*Revue des questions historiques* 1883 S. 7 u. ff.) und De Rossi, (*Bull. d'arch. crist.* 1882 S. 81 f.) gethan haben.

Aber die Inschrift soll heidnisch sein. Dieses hat zum erstenmal G. Ficker in den Sitzungsber. der Berl. Akad. 1894 S. 87 ff. behauptet. Fickers Versuch wurde jedoch weder von

---

1) Vgl. Duchesne *Mélanges* XV (1895) S. 162 ff.

2) Vgl. Jülicher in Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie* II² 2393.

Duchesne noch von De Rossi ernst genommen [1]). Seitdem haben aber mit etwas besseren Waffen den heidnischen Charakter der Inschrift behauptet: Harnack in Gebhardt-Harnack, Texte und Untersuchungen XII (1896) und Dieterich in der schon erwähnten Abhandlung, die an Scharfsinn und Gelehrsamkeit sich dem Besten, was über die Aberkiosinschrift geschrieben wurde, zur Seite stellen läßt. Auch Maaß (*Orpheus* S. 183) erklärt sich für den heidnischen Charakter der Inschrift, ohne jedoch auf die Sache näher einzugehen.

Ficker, Harnack und Dieterich haben den heidnischen Charakter nicht bewiesen; eines aber haben sie bewiesen — und die Wissenschaft muss ihnen dafür dankbar sein —, nämlich dass die früher von allen ohne Bedenken angenommene Auslegung in einigen Theilen sich nicht mehr halten läßt. Ich will nun kurz alle jene Stellen der Inschrift prüfen, welche in der Erklärung einige Schwierigkeit bereiten, besonders jene, in denen man Spuren des Heidenthums zu finden geglaubt hat.

Im ersten Verse nennt sich Aberkios Bürger einer *ἐκλεκτὴ πόλις*. Man hat behauptet, dass ein Christ, dem das wahre Vaterland das himmlische sein soll, das irdische Vaterland nicht als *ἐκλεκτὴ πόλις* bezeichnen konnte. Auf diesen rein subjectiven Einwurf hat schon Duchesne geantwortet (*Mélanges* XV S. 166 f.), und es wäre überflüssig, seine Gründe hier zu wiederholen. Auch die Hypothese von C. M. Kaufmann, (Katholik III. F. 15. Bd. [1897] S. 232), dass die Stadt, der anzugehören Aberkios sich rühmt, ‚die himmlische Stadt Gottes, die auserlesene, deren Vorbild das messianische Jerusalem war', bedeute, erweist sich als unnöthig, ja, wie ich glaube, als unzulässig. *Ἐκλεκτὴ πόλις* ist eine Umschreibung für *Ἱερόπολις* und hat darin ihren Grund, dass der Name sich in einen guten Hexameter nicht einfügen läßt.

Die folgenden Verse enthalten, ohne nach der einen oder der anderen Seite entscheidend zu sein, ein starkes Anzeichen von Christenthum. Zweifelsohne wurde Attis, auf den die Verse von denjenigen, die für den heidnischen Charakter der Inschrift sind, bezogen werden, sowohl Hirte als *ἁγνός* (s. Dieterich S. 20 f.) genannt; dass er aber der Hirte *κατ' ἐξοχήν* sei, und als solcher eine specielle Bedeutung in der Religion und im Cultus habe, das hat

[1]) *Bull. critique* 1894 S. 17. *Bull. d'arch. cristiana* 1894 S. 68 f.

man bisher nicht bewiesen, noch läßt es sich überhaupt beweisen. Texte wie zB. Tertullian *ad nat.* I, 149: *Cybele pastorem suspirat*, sind in unserer Frage gar nicht zu gebrauchen. Wenn ferner die christliche Kunst den guten Hirten darstellt, der die Schafe auf den Bergen und in den Thälern weidet (s. Wilpert, *Fractio panis* S. 106 ff.), so bleibt freilich die Schwierigkeit, daſs hier, wie sonst nirgends, Christo als dem guten Hirten große und alles sehende Augen und die Aufgabe zu lehren zugeschrieben werden. Alle diese Begriffe aber können sehr gut christlich sein; nur ihre Verbindung ist neu, wenigstens für uns. Der christlichen Erklärung der Inschrift erwachsen daraus keine ernsten Schwierigkeiten; denn wie viele christliche Denkmäler gibt es aus der gleichen Zeit, mit denen die Aberkiosinschrift verglichen werden kann?

Noch viel wichtiger ist, was in den folgenden Versen vom Hirten gesagt wird. Ich beginne mit einer grammatikalischen Bemerkung. Die erklärenden Infinitive, welche besonders in der Poesie Zeitwörtern wie πέμπειν zugefügt werden, ergänzen den im Zeitwort enthaltenen Begriff, ohne in erster Linie den Zweck auszudrücken. Das ist bekannt, und doch scheint es vielen Erklärern der Aberkiosinschrift entgangen zu sein, für welche der wahre und eigentliche Zweck, weshalb Aberkios nach Rom gesandt wurde, darin besteht, den König und die Königin zu sehen. Wenn Homer (δ. 8 f.) bezüglich der Hochzeit Neoptolemos' und der Tochter Menelaos' sagt: τὴν ἄρ' ὅ γ' ἔνθ' ἵπποισι καὶ ἅρμασι πέμπε νέεσθαι Μυρμιδόνων προτὶ ἄστυ περικλυτόν, — so bedeutet hier νέεσθαι einfach das Ende der Handlung von πέμπειν. Der Zweck, weshalb Hermione in das Myrmidonen-Land geschickt wurde, ist, wie es aus dem Zusammenhange erhellt, ihre Vermählung mit Neoptolemos.

Nach meinem Dafürhalten wurde Aberkios nach Rom, zur Besichtigung der Reichshauptstadt, aus einem Grunde gesandt, der zwar nicht ausdrücklich angegeben ist, aber aus der ganzen Inschrift, und besonders aus dem 9. Verse, klar erhellt.

Doch kehren wir zu dem Text zurück. Wilpert, (*Fractio panis* S. 110 f.) hat vollkommen Recht, wenn er glaubt, daſs die Lesart *ΒΑΣΙΛΗ* auf ein Versehen Ramsay's zurückzuführen ist. Auf dem Steine liest man nur *ΒΑΣΙΛ*, und der Bruch nach dem *Λ* ist so alt wie bei dem übrigen Theile des Cippus. Dieses glaube auch ich mit voller Sicherheit behaupten zu dürfen.

Die *Vita* bietet *βασιλειαν*; damit ist aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass in den Stein ein *H* eingegraben war. Die Übereinstimmung der Handschriften hat in diesem Falle ebenso geringe Bedeutung wie in analogen Fällen. Es genügt eine auch nur oberflächliche Vertrautheit mit Handschriften, um zu wissen, wie oft alle Handschriften irgend eines Classikers in einem durch den Jotacismus veranlassten Fehler übereinstimmen. Ich gehe aber noch weiter. Selbst wenn auf dem Steine *ΒΑΣΙΛΕΙΑΝ* gestanden hätte, so wäre es noch immer möglich, dass ein Versehen des Steinmetzen (für *ΒΑΣΙΛΗΑΝ*) hier vorläge. Die Einsetzung eines *ΕΙ* an Stelle des *H* ist bekanntermaßen in Inschriften der späteren Zeit so häufig, dass es überflüssig wäre, sie mit Beispielen zu belegen. Ferner ist auch der Sinn der Lesart *βασιλειαν* nicht günstig. Denn was kann *βασιλειαν* sein? Entweder der Accusativ von *βασίλεια*, die Königin; in diesem Falle hätte Aberkios zwei Königinnen, eine mehr, eine weniger geschmückte, gesehen; die erste wäre Rom, die zweite die christliche Gemeinde Roms; das ist aber keineswegs annehmbar. Wenn man aber mit der *Vita* und Wehofer (Römische Quartalschrift X [1896] S. 74 f.), *βασίλεια* und *βασίλισσα* als eine Königin und eine königliche Prinzessin erklären wollte, so würde man geradezu dem Texte Gewalt anthun (Dieterich S. 23). Oder sollen wir *βασιλειαν* von dem Adjectiv *βασίλειος* herleiten? Dann müsste man annehmen, dass dieses Adjectiv ohne Substantiv stehen könnte oder auf *εἰς Ῥώμην* zu beziehen wäre, in welchem Falle *ἀθρῆσαι* ohne Complement bleiben müsste. Beide Hypothesen sind schwerlich zulässig. Endlich könnten wir *βασιλειαν* mit *βασιλεία*, das Reich, die königliche Würde, in Verbindung bringen: aber auch hier macht die enge Verbindung des Abstracten mit dem Concreten Schwierigkeit[1]). Hingegen scheint es viel natürlicher zu sein, dass es sich hier um einen König und eine Königin handelt. Deshalb glaube ich, dass *βασιλῆ ἀναθρῆσαι* gelesen werden muss. Diese Lesart bietet nach meiner Meinung keine ernstlichen Schwierigkeiten; wenn auch *ἀνά* überflüssig scheinen kann, so ist es doch immer noch besser, *ἀναθρῆσαι* in den Text zu setzen, als mit Dieterich eine mit

---

[1]) Das gilt auch für die Auslegung von C. M. Kaufmann aaO. S. 236 ff., die, nebenbei bemerkt, sehr verworren ist. Nach ihm wäre *βασιλεία* das Reich Christi, und *βασίλισσα* die römische Kirche.

keinem Beispiele zu belegende Zwitterform, nämlich eine Verschmelzung des Epischen und des Vulgären, wie es nach ihm *βασιλῆαν* sein soll, anzunehmen.

Wer wird aber der König und die Königin sein? Die Deutung, es handelte sich um den Papst und die römische Kirche, wird von allen ernsten Archäologen einstimmig zurückgewiesen. Sollen es der Kaiser und die Kirche sein? Das sind jedoch zwei zu verschiedene Begriffe, um auf eine solche Weise coordiniert werden zu können. Man hat vorgeschlagen, einen himmlischen König und eine himmlische Königin oder, mit anderen Worten, das Bildnis (bezw. den Fetisch) einer männlichen Gottheit zu verstehen. Ficker war der Meinung, dass es sich um Zeus und die Göttermutter handelte; seine Auffassung wurde mit Recht abgelehnt, weil die Verbindung von zwei solchen Gottheiten beispiellos ist[1]. Die Dieterich'sche Erklärung, die ich bereits oben angedeutet habe, ist viel scharfsinniger; es tritt ihr aber eine unüberwindliche Schwierigkeit entgegen, nämlich die Chronologie der Inschrift; dazu hat sie noch andere schwache Seiten, die bereits von anderen ins Licht gestellt worden sind. Schon in dem von Heliogabal gestifteten Cult ist immer der Gott Elagabal derjenige, der die erste Stelle einnimmt. Die Göttin Urania wurde nur deswegen von Karthago nach Rom übertragen, um ihn noch mehr zu ehren. In der Inschrift, die nach Dieterich in der Zeit, als Heliogabal noch am Leben, und der von ihm gegründete Cult in voller Blüte war, verfasst sein soll, wäre der Gott über der Göttin, die Hauptsache über der Nebensache vernachlässigt worden. Ferner muss der *βασιλεύς* eben deshalb, weil er der *βασίλισσα χρυσόστολος χρυσοπέδιλος* zur Seite gesetzt ist, augenscheinlich unter einer menschlichen Gestalt und nicht als formloser Stein, wie der Götze Elagabal es war, begriffen werden[2]. Was wissen wir überdies von der Art und Weise, wie die Verehrer anderer Gottheiten, und speciell des Attis und der Kybele, diese religiöse Neuerung aufgenommen haben? Es ist sicher, dass Alexander Severus nichts Eiligeres zu thun hatte, als die Statuen in ihre Tempel wiedereinzusetzen, aus denen sie von seinem Vorgänger entfernt worden waren (Herodian. VI 1, 3). Dies lässt voraussetzen, dass

---

[1]) Vgl. Robert, *Hermes* XXIX 428.
[2]) Vgl. Hilgenfeld, Berl. Phil. Woch. 1897 Nr. 13 Sp. 392 f.

die Verehrer der anderen Gottheiten mit dem neuen Gang der Dinge nichts weniger als zufrieden waren. Die Maßnahme des Alexander Severus konnte offenbar nur den Zweck haben, diese Unzufriedenheit durch die Rückkehr zum status quo antea zu heben[1]). Was schließlich die von Dieterich angeführten Texte betrifft, welche zeigen sollen, dass die Göttin von Karthago unter dem Namen Königin verehrt wurde, so fehlt ihnen jede Beweiskraft. Dieser letzte Punkt ist mit voller Sicherheit durch Wehofer (Römische Quartalschrift X S. 362 ff.) festgestellt worden.

Eine Erklärung aber, und zwar eine sehr einfache, bietet sich von selbst. Im Cult und außerhalb desselben, im Leben wie in der Kunst, wird der Kaiser sehr oft mit Rom in Verbindung gebracht. Bei dieser Verbindung ist natürlich stets Rom diejenige, die den Vorrang hat, denn Trajan oder Antoninus gehen vorüber, Rom aber bleibt ewig, wie ein Sprüchwort sagt, das gerade zu Hadrians Zeiten aufkam. Es wird kaum nothwendig sein, an den in Kleinasien so sehr verbreiteten Cult des Augustus und Roms, sowie auch an die Münzen zu erinnern, auf denen der Kaiser in irgendeiner Weise mit Rom verbunden wird. Um nur ein in die Zeit der Inschrift fallendes Beispiel zu erwähnen, genüge es, eine Medaille des Marc Aurel anzuführen, auf welcher der Kaiser eine Statue der Victoria Rom übergibt (Cohen, *Monnaies frappées sous l'emp. Romain* III² S. 35, Nr. 357). Von den übrigen bildlichen Denkmälern will ich nur die gemma augustea von Wien anführen, die unter andern in Baumeister, Denkmäler III S. 1708, Abb. 1793, veröffentlicht ist.

Ich weiß nicht, was für eine ernste Schwierigkeit gegen diese Erklärung vorgebracht werden könnte. Dazu kann sie ebenso gut von denjenigen, welche die Inschrift im heidnischen, wie von denen, die sie im christlichen Sinne verstehen, angenommen werden. Trägt man meinen Bemerkungen über die Bedeutung von *πέμψαι* Rechnung, so würden diese Verse nur eine poetische Periphrase des Ausdruckes sein, dass Aberkios nach Rom, in die Hauptstadt des

---

[1]) Vgl. Duchesne, *Bull. critique* XVIII (1897) Nr. 6 S. 103, Cumont aaO. S. 93. Damit stimmt das von Dio Cassius (79, 10) erzählte Wunder von der Statue der Isis, die sich gegen das Innere des Tempels umkehrte.

Kaiserreiches, geschickt wurde. Man wende mir nicht ein, dass nach meiner Erklärung Aberkios nach Rom geschickt wurde, um Rom zu sehen. Denn es scheint mir, dass βασιλῆ ἀναθρῆσαι und βασίλισσαν ἰδεῖν nichts anders als eine Art ἐπεξήγησις von εἰς Ῥώμην sind. Wie dem auch sei, solche kleine Unebenheiten im Stil sind bei allen Schriftstellern so häufig anzutreffen, dass es uns nicht auffallen darf, sie auch bei Aberkios zu finden. Übrigens finde ich in einem von einem französischen Geistlichen nicht übel geschriebenen Werke (*Rome, ses églises, ses monuments etc.* par M. R***, sept. édition, Tours 1882) eine Redensart, die derjenigen des Aberkios vollkommen analog ist (S. 7): Nous allions à Rome ... désireux de connaître cette grande Rome etc.

Von entscheidender Wichtigkeit für den Sinn der Inschrift ist der folgende Vers:

λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδ' ἀνέχοντα.

O. Hirschfeld, (Sitzungsber. der Berl. Akademie 1894 S. 213), hat die Behauptung aufgestellt, dass λᾶον als ein metaplastischer Accusativ von λᾶας gelesen werden könnte. Es ist ihm Dieterich gefolgt, der (S. 24 A. 4) versichert, ‚dass λαον ganz ebensowohl „Stein" wie „Volk" bedeuten kann'. Allerdings ist der Genetiv λάου in einem Sophokleischen Chorgesang, *Oed. Col.* 196, verwendet und, unter der Form λάω, in der großen gortynischen Inschrift, col. X 36 (vgl. XI 12). Wenn dann aber *laos* von Hyginus, fab. 153, zur Erklärung der Etymologie von λαός angeführt wird, so beweist das sehr wenig. Denn bei Apollodoros I 7. 2 lesen wir: ὅθεν καὶ λαοὶ μεταφορικῶς ὠνομάσθησαν ἀπὸ τοῦ λᾶας ὁ λίθος. Dieterich glaubt hier berechtigt zu sein, λᾶας in λᾶος zu corrigieren: ich meine dagegen, dass mit dem gleichen Rechte das *laos* des Hyginus in *laas* verändert werden kann.

Auf jeden Fall genügen diese Citate nur, um das Vorhandensein eines metaplastischen Genetivs λάου, als einer sehr seltenen dorischen Besonderheit, zu beweisen. Wenn auch in der Quelle des Hyginus die Glosse *laos* vorhanden war, so könnte diese auch bloß eine Ableitung aus dem Genetiv sein, wie in vielen anderen ähnlichen Fällen[1]).

---

[1]) Auch in dem Etymol. Magnum ist der Nominativ λᾶος s. v. λᾶας erwähnt: αὕτη πάλιν ἡ λᾶος γενικὴ μετάγεται εἰς εὐθεῖαν· καὶ κιρνω-

Die gesunde Kritik erlaubt uns also nicht, λαος oder λαον im Sinne von ‚Stein' zu nehmen, zumal in einer Inschrift aus einer späteren Zeit, es müsste denn der Zusammenhang uns absolut dazu zwingen, was hier aber nicht im mindesten der Fall ist. Übrigens versteht Dieterich unter λᾶον das Idol des Elagabal selbst, das ein Stein war, der ἐξοχάς τέ τινας βραχείας καὶ τύπους hatte (Herodian. V 3, 5). Diese letzteren Details findet er in dem Worte σφραγίς der Inschrift angedeutet. Ich brauche nicht auseinanderzusetzen, wie willkürlich, um nicht zu sagen naiv, mir diese Erklärung von σφραγίς zu sein scheint; ich will nur gelegentlich mit Cumont[1]) bemerken, dass das Wort, um die ἐξοχαί und die τύποι ausdrücken zu können, zum mindesten im Plural hätte gebraucht werden müssen. Um die von Dieterich diesem Verse gegebene Erklärung annehmbar zu machen, wäre die Richtigkeit jener des vorhergehenden Verses nachzuweisen, was aber nicht geschehen ist; wir haben im Gegentheil gesehen, dass dieselbe durchaus abzulehnen ist. Noch mehr. Dieterich und alle andern vor ihm haben mit der *Vita* σφραγεῖδαν ἔχοντα gelesen. Es ist aber außer allem Zweifel, dass, ohne die *Vita*, jeder Inschriftenkundige σφραγεῖδ' ἀνέχοντα gelesen haben würde. Wir sind nicht berechtigt, in einer poetischen Inschrift, welche, wie die des Aberkios, zwar kein classisches Muster, aber doch auch nicht gar zu schlecht abgefasst ist, die heteroklitische Vulgärform ohne zwingende Nothwendigkeit vorauszusetzen. Die Analogie von βασιλῆαν beweist nichts, weil diese Lesart aller Wahrscheinlichkeit nach auszuschließen ist; und der Fall von ἐμέν passt nicht ganz zur Sache. Da nun hier weder auf das Zeugnis der *Vita* viel zu geben ist noch der Sinn zu ἔχοντα zwingt, so werden wir uns entschließen müssen, die Lesart ἀνέχοντα herzustellen.

μένη γίνεται λᾶς; s. v. λαός, wo unter den Etymologien von λαός auch die von λᾶος vorgeschlagen wird: ἡ γενικὴ λάαος καὶ κράσει λᾶος καὶ μετάγεται ἡ γενικὴ εἰς εὐθεῖαν καὶ ὀξύνεται. Auf diese zwei Texte, welche Dieterich entgangen sind, hat mich Dr. Wünsch aufmerksam gemacht. Es scheint jedoch, dass es sich um eine hypothetische Zwischenform handelt, die von dem Grammatiker zum Beweise seiner Etymologien gebildet wurde. Übrigens haben λαός und λᾶας, wiewohl sie schon von Hesiod (Fr. 135) in Verbindung gebracht wurden, mit einander nichts zu schaffen. Über λαός vgl. Leo Meyer, Bezzenb. Beitr. III 319, über λᾶας Bezzenberger ebenda I, 270 f.

1) AaO. S. 93.

Dieses vorausgesetzt, werden wir in dem Verse den Schlüssel zum Verständnis der Inschrift finden: Aberkios ist nach Rom vom Hirten geschickt worden und hat dort ein Volk gesehen, das das glänzende Siegel hoch hält. Eine einzige Erklärung dieses Verses ist möglich, will man dem Texte nicht Gewalt anthun. Aberkios hat die christliche Gemeinde Roms gesehen, die römische Kirche, die das Siegel, das Zeichen des Glaubens, hoch hält. *Σφραγίς* bedeutet zwar bei den christlichen Schriftstellern oft das Siegel der Taufe. Es ist aber keineswegs nothwendig, dem Worte hier diese Bedeutung zu geben, die, wenn nicht durch das Adjectiv *λαμπρά*, so doch durch das Particip *ἀνέχοντα* ausgeschlossen ist. Was ferner die Erklärung anlangt, welche in *σφραγίς* die Ringe der römischen Ritter sieht, so ist es sehr sonderbar, dass es noch jemand gibt, der sie vertheidigt. Dass in einer Inschrift von augenscheinlich mystischem Inhalte eine personificierte Roma mit goldenem Kleid und goldener Fußbekleidung Platz finden kann, ist noch zu begreifen; was aber dabei die Ringe der römischen Ritter zu schaffen haben sollen, ist schwer einzusehen. Wenn Aberkios, um die Pracht der Hauptstadt des Kaiserreiches besser zum Ausdruck zu bringen, irgend ein anderes Wort hinzufügen wollte, so würde man ihm großes Unrecht thun, wollte man annehmen, dass er nur an den Ring der römischen Ritter gedacht hätte. *Σφραγίς* hat aber im Griechischen eine Reihe von Bedeutungen, von Theognis angefangen, der, wie er es selbst sagt, den Namen seines Freundes Kyrnos als die *σφραγίς* seiner Gedichte hinstellt, bis zum orphischen Hymnus 64, welcher das Gesetz als *οὐράνιον νόμον ἀστροθέτην, σφρηγῖδα δικαίην πόντου τ' εἰναλίου καὶ γῆς, φύσεως τὸ βέβαιον ἀκλινὲς ἀστασίαστον ἀεὶ τηροῦντα νόμοισιν* verherrlicht. In einer unserer Inschrift analogen Bedeutung wird *σφραγίς* auch bei [Athanas.] *Sermo in Pascha et in rec. illuminatos* 5, 90 gebraucht: *Σήμερον ἀποδύεσθε τὴν φορουμένην ἐσθῆτα, ἀλλὰ μὴ ἀπόθεσθε τὴν κεκρυμμένην σφραγῖδα· ἀποδύεσθε τὰ φαινόμενα σύμβολα, ἀλλὰ μὴ ἀπόθεσθε τῆς στρατιᾶς τὰ γνωρίσματα· ἀποτίθεσαι τὴν ἀμφίεσιν, ὦ τοῦ Χριστοῦ στρατιῶτα, ἀλλὰ μὴ γυμνωθῇς τῶν ὅπλων τῆς πίστεως.* Das ist eben das *signum fidei*, welches in dem Ordo Missae, in dem *Memento* für die Verstorbenen erwähnt wird[1]).

[1]) Es dürfte nicht unnütz sein, einen von Harnack, Theologische Literaturzeitung 1897 Nr. 2 S. 61, hervorgehobenen Text anzuführen,

Aberkios fährt fort und sagt, dass er die Ebene von Syrien und jenseits des Euphrates Nisibis besucht hat. Der Ausdruck ist ohne Zweifel sehr misslungen. Ich bin aber insofern Dieterichs Meinung, als ich glaube, dass man den Text unangetastet lassen solle. Der Sinn ist vollkommen befriedigend. Jenseits des Euphrates erwähnt Aberkios bloß Nisibis, weil er weiter als Nisibis nicht gekommen war. Nachdem er auf die äußersten Punkte dieser Reise hingewiesen, führt er ähnlich, wie nach der Erwähnung der römischen Reise, auch hier mit einer leichten Adversativpartikel die Erzählung dessen ein, was die Reise Wichtiges für ihn gehabt hat:

πάντῃ δ᾽ ἔσχον συνοδίτην
Παῦλον· ἔχων ἑπόμην, Πίστις πάντῃ δὲ προῆγε.

Ich beginne mit der Textkritik. Für V. 11 ist die Lesart durch den Stein bis auf *συνο* gesichert. Die *Vita* hat *συνομηγίρους*, was zu dem Versmaß nicht passt. Es wurde eine ganze Reihe von Vermuthungen vorgeschlagen: *συνοπαδούς*, *συνομίλους*, *συνομήρεις*, *συνομήθεις*, *συνοδίτας*. Ich ergänze nach Zahns Vorgange (Forschungen V 57), *συνοδίτην* und beziehe mit ihm *συνοδίτην* auf *Παῦλον*. Im folgenden Verse ist die Lectüre *Παῦλον* sicher, wie sehr auch der Stein beschädigt ist. Das folgende Wort kann nur als *ἔχων* gelesen werden. Die *Vita* bietet zwischen *Παῦλον* und *Πίστις* nur *ἔσωθεν*, ein Wort, das hier keinen Sinn hat. Die Zahn'sche Vermuthung *ἐγών* stimmt mit den Resten der Buchstaben nicht überein. Weiter lassen sich auf dem Steine die Reste eines *ε*, dann ein *π* und ein *ο* wahr-

---

in welchem *σφραγίς* das Kennzeichen der göttlichen Anerkennung bezeichnet, nämlich 2. Timoth. 2. 19: *ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν, ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην, Ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, καὶ Ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου.* Auch in dem anderen Texte, den er aus den *Acta Philippi* (Tischendorf S. 93) anführt, scheint mir *σφραγίς* nicht von der Taufe oder einem anderen Sacramente, wie er meint, sondern in einem dem im a. O. des *Sermo in Pascha* analogen Sinne zu verstehen zu sein: *Κύριέ μου Ἰησοῦ Χριστὲ μὴ σχῇ χώραν ὁ ἐχθρὸς κατηγορῆσαί μου ἐπὶ τοῦ βήματός σου, ἀλλὰ ἔνδυσόν με τὴν ἔνδοξόν σου στολήν, τὴν φωτεινήν σου σφραγῖδα τὴν πάντοτε λάμπουσαν, ἕως οὗ παρέλθω πάντας τοὺς κοσμοκράτορας καὶ τὸν πονηρὸν δράκοντα τὸν ἀντικείμενον ἡμῖν.* Es ist zu beachten, dass, wenn Hermas, *Simil.* IX 16 das Wort *σφραγίς* im Sinne von Taufe gebraucht, dieses Wort in *Simil.* VIII 6, 3 eine andere, viel allgemeinere Bedeutung hat, denn dort ist die Rede von einer *σφραγίς*, die man empfängt, verliert und wiedererlangen kann.

nehmen. Auch hier wurde eine Menge Vermuthungen aufgestellt: ἐπόμην, ἔποχον, ἐπόνουν usw. Ich bin der Meinung, dass, um den Worten irgend einen Sinn zu geben, entweder ἐπόμην oder ἐπόνουν zu lesen und vor ἔχων eine starke Interpunction zu setzen ist. Nach meiner Auslegung hätte also Aberkios überall den Paulus als Begleiter gehabt und in Gesellschaft mit Paulus (ἔχων d. i. Παῦλον συνοδίτην) sei er gefolgt (bezw. habe er gearbeitet), während ihm der Glaube vorausgegangen sei. Wir gestehen, dass der auf diese Weise wiederhergestellte Satz kein Meisterstück des Stils ist; vergessen wir aber nicht, dass derselbe Schriftsteller uns den Vers Συρίης πέδον εἶδον κτλ. gegeben hat. Die Möglichkeit meiner Lesart lässt sich nicht in Abrede stellen, und das genügt mir; denn es ist leicht, die großen Schwierigkeiten zu zeigen, welche jede andere Lesart bietet. In der That, nur auf diese Weise kann man das letzte Wort des V. 11 mit dem ersten des folgenden verbinden. Verzichten wir auf diese Verbindung, so müssen wir entweder: Παῦλον ἔχων ἐπόμην (ἐπόνουν), auf deutsch: ‚ich folgte (bezw. ich arbeitete), indem ich die Bücher von Paulus hatte', lesen, eine Auffassung, die keiner Widerlegung bedarf; oder wir müssen lesen: Παῦλον ἔχων ἔποχον oder ἐπ' ὀχῶν, was von einigen in eigentlicher, von anderen in figürlicher Bedeutung genommen wird, in Wirklichkeit aber sehr schwer einen rechten Sinn gibt. Die Sache wird nicht besser, wenn man der Vermuthung von Hilgenfeld (Berliner Philologische Wochenschrift 1896 Nr. 14 Sp. 430), ἐπόπτην zustimmt. Zunächst wird auf diese Weise unrettbar der Vers verdorben. Sodann ist es bekannt, dass ἐπόπτης eine höhere Stufe der Einweihung bedeutet als μύστης. Wird aber das Wort ἐπόπτης in mystischem Sinne aufgefasst — und so muss es zweifelsohne aufgefasst werden — was soll es dann heißen, einen als ἐπόπτης haben? Wie ist es dann auch möglich, dass Aberkios, der in seiner religiösen Gemeinde augenscheinlich einen hervorragenden Platz, welcher Art immer, besessen hat, noch nicht zur ἐποπτεία gelangt sein sollte?

Auf ἔσωθεν folgt in der *Vita* Πίστις πάντη δὲ προῆγε. Auf dem Steine sind nur die Reste des ersten Wortes zu sehen[1]). Die der letzten Buchstaben sind derart, dass jede Combination außer

[1]) Ich bitte den Leser, die Photographie, die sich in dem *N. Bull.* I. Tav. III—VI befindet, bei meiner Auseinandersetzung vor Augen zu halten.

στις ausgeschlossen ist. Vorher ist Platz für zwei Buchstaben, und lassen sich zwei senkrechte Striche unterscheiden. Der Stein erlaubt nur zwei Lesarten: *ΤΙΣΤΙΣ*, was keinen Sinn gibt, und *ΠΙΣΤΙΣ*. Es unterliegt also keinem Zweifel, dass mit dem Verfasser der *Vita Πίστις* zu lesen ist. Zwar hat Dieterich geglaubt, die Reste eines schrägen Striches, der sich mit dem ersten der zwei erhaltenen senkrechten Striche verbindet, in dem Steine zu sehen, und liest *ΝΗΣΤΙΣ* oder *ΝΙΣΤΙΣ*. Aber eine Untersuchung des Steines, die ich mit meinem Freunde Dr. P. Franchi de' Cavalieri gemacht habe, überzeugte mich, dass die Lesart *ΝΗΣΤΙΣ* absolut ausgeschlossen werden muss. Was Dieterich für den schrägen Strich des *N* hält, geht so tief unter die Zeile herab, dass es keineswegs die schräge Haste sein kann, umso mehr als dieselbe bei *N* in der Inschrift nicht auf der Zeile selbst, sondern etwas höher beginnt. Übrigens handelt es sich hier augenscheinlich nicht um eine wirkliche Haste. Man kann sich davon leicht überzeugen, wenn man die von Marucchi gegebene Photographie untersucht. Könnte man eine wissenschaftliche Frage durch Majorität lösen, so wäre es mir ein Leichtes, das Zeugnis anderer (nicht katholischer) Archäologen anzuführen, die in der Ausschließung der Lesart *Νῆστις* mit mir vollkommen übereinstimmen[1]). Wenn ich mich überhaupt bei der Untersuchung der Dieterich'schen Lesart *Νῆστις* aufhalte, so thu' ich es nicht deshalb, weil ich die Möglichkeit derselben zugebe, sondern nur, weil der zu untersuchende Stein nicht allen zugänglich und deshalb nicht alle die Genauigkeit meiner Beobachtungen bestätigen können. Die Richtigkeit dessen, was in der *Vita* auf *Πίστις* folgt, ist durch den guten Sinn und die Genauigkeit des Metrums vollkommen verbürgt.

Nachdem wir so den Text festgestellt haben, kommen wir zur Erklärung. Aberkios steht auf seiner Reise in Beziehung zu Paulus und zur *Πίστις*: also zu dem Apostel Paulus und zu dem Glauben. Eine andere vernünftige Auslegung gibt es nicht; denn es ist mir unbegreiflich, wie man an einen unbekannten Paulus und an eine unbekannte, *Πίστις* genannte Frau hat denken können. Indem Harnack diese Vermuthung vorschlägt, fühlt er selbst deren Sonderbarkeit (aaO. S. 13): ‚Freilich (spricht er) ein Paulus und eine Pistis, die doch nicht der Apostel Paulus und

[1]) Vgl. auch Cumont aaO. S. 93.

die Pistis sind, sind höchst auffallend; aber ist es nicht noch auffallender, den Apostel Paulus und den ‚Glauben‘ als Gefährten des Abercius auf einer syrischen Reise um das Jahr 200 zu finden, jenen auf dem Wagen sitzend und diesen voranziehend? — Der von mir gegebene Text hebt, meine ich, jede Schwierigkeit auf. Nach Beseitigung des ergänzten ἔποχον ist es durchaus nicht nothwendig, die Begleitung des Paulus in materiellem Sinne aufzufassen. Wenn aber Harnack es für glaublich hält, dass hier nicht von dem Apostel die Rede ist, ‚weil jede nähere Bestimmung des Paulus fehlt‘, so bin ich eben deshalb mit Wilpert (S. 114) der Meinung, dass es sich um den Apostel handelt, dessen Name für einen Christen keiner ‚näheren‘ Bestimmung brauchte noch braucht[1]). *Πίστις πάντη δὲ προῆγε* ist eine derjenigen analoge Figur, die von vielen Dichtern gebraucht wird, wenn sie von der ihren Helden vorausgehenden Fama reden; sie bietet also keine Schwierigkeit. Würden sich aber Schwierigkeiten ergeben, so wären diese viel geringer als diejenigen, welche die Erwähnung einer wirklichen Frau *Πίστις* in dieser Inschrift bereitet, welche die *πίστις* einer religiösen Gemeinschaft resumiert. Dieterich, der die Lesart *Πίστις* nicht annimmt, kann mit mehr Recht vorschlagen, in Paulus eine lebende Person zu sehen. Aber er stellt sich ganz klar die Frage: warum Paulus in dieser mystischen Inschrift genannt ist? Bei der Beantwortung dieser Frage kann er sich der Vermuthung nicht entziehen, dass dieser Paulus eine große Rolle bei der Organisation des Gottesdienstes jener Secte, zu der Aberkios gehört, gehabt haben kann. Somit hätte auch diese Religion ihren Apostel

[1]) Auf einem vor kurzem aufgefundenen Sarkophag-Fragment aus dem 4. Jahrhundert, welches Marucchi (*Bullettino communale di archeol.* 1897 tav. II S. 35 ff.) veröffentlicht hat, ist der hl. Paulus als Steuermann eines Schiffes dargestellt, das auf dem vorderen Rande den Namen THECLA eingeschrieben hat. Augenscheinlich wollte der Künstler hier den Gedanken zur Vorstellung bringen, dass der Apostel der geistige Führer der *Thecla* während der Fahrt ihres irdischen Lebens war. Es wäre schwer, eine deutlichere Analogie zu der Stelle unserer Inschrift zu finden, in welcher Paulus als Gefährte und geistiger Führer des Aberkios erscheint. Und wie in der Inschrift, so wird auch auf dem Fragment des Sarkophages der Apostel nur mit dem Namen PAVLVS bezeichnet. Auf die Bedeutung dieser Sculptur für die Aberkiosinschrift, die Marucchi über seinen drei Auslegungen des dargestellten Gegenstandes entgangen ist, hat mich Wilpert gütigst aufmerksam gemacht.

Paulus gehabt. Ist darin nicht das Zugeständnis enthalten, daſs die Inschrift nur in christlichem Sinne erklärt werden kann?[1]).

Nun noch einige Worte über *Νῆστις*. *Νῆστις* ist eine Benennung, die Empedokles dem Wasser gibt und die er vielleicht von dem Namen einer von den Sikelioten verehrten Meergottheit genommen hat. Hippolytos bringt in der Widerlegung des Markion (*Refut. haeres.* VII 29 ff.) dessen Lehre mit der Empedokleischen in Zusammenhang und citiert gerade die Verse, in denen der agrigentinische Philosoph die mystischen Namen der vier Elemente gibt.

Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεὺς
Νῆστίς θ', ἣ δακρίοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

Darnach soll auf die eine oder die andere Weise die Göttin *Νῆστις* den Weg nach Kleinasien gefunden haben. So schlieſst Dieterich. Indes Hippolytos nimmt sich bei der Widerlegung des Markion vor, zu beweisen, daſs derselbe sich eines literarischen Diebstahls Empedokles gegenüber schuldig gemacht hat. Was aber den theoretischen Theil der Markion'schen Lehre anlangt, so weiß er nur einen einzigen Berührungspunkt zu finden, daſs nämlich Markion von einem guten und einem bösen Princip, wie Empedokles von *νεῖκος* und *φιλία* spricht. Hätten Markion und seine Anhänger in was immer für einem Sinne das Element *Νῆστις* des Empedokles erwähnt und hätte es Hippolytos gewuſst, so würde er es nicht unterlassen haben, daraus einen neuen Beweis für seine These von dem Plagiat zu schmieden. Wenn man dagegen die lange Stelle des Hippolytos ohne Vorurtheil liest, so beweist sie nur, daſs Markion zu Empedokles in gar keiner Beziehung steht, da er das doppelte Princip des Guten und des Bösen durchaus nicht aus dem *νεῖκος* und der *φιλία* des Empedokles zu entlehnen brauchte, und daſs er der Empedokleischen Elemente, und ganz besonders der *Νῆστις*, mit keinem Worte Erwähnung gethan hat. Übrigens ist es ganz und gar unwahrscheinlich, daſs diese sicilianische Gottheit, die, von Empedokles abgesehen, an sehr wenigen Stellen genannt wird, den Weg in das Innere Kleinasiens gefunden und dort eine solche Wichtigkeit erlangt habe. Somit entbehrt Dieterichs Vermuthung, so scheint es mir, jeder Grundlage.

---

[1]) Das Gleiche gilt auch für Hilgenfeld, der, wie gesagt, *Παῦλον ἔχων ἐπόπτην* liest, und aus dem *ἐπόπτης* der religiösen Gemeinde des Aberkios ganz willkürlich etwas Ähnliches machen möchte, wie der *ἐπίσκοπος* in den christlichen Gemeinden ist (Berlin. Phil. Woch. 1897 Nr. 13 Sp. 394).

Alles dieses hat bis jetzt, wie ich glaube, den christlichen Charakter der Inschrift gezeigt. Gegenüber den folgenden Versen aber scheint jeder Widerstand aufhören zu müssen:

καὶ παρέθηκε (Πίστις) τροφὴν πάντῃ ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς
πανμεγέθη καθαρόν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή,
καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντὸς
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτον.

Zuerst einige Bemerkungen über den wörtlichen Sinn der Stelle. Es ist klar, dass nach der natürlicheren Erklärung *καὶ παρέθηκε* und *καὶ τοῦτον ἐπέδωκε* unter einander coordiniert sind, dass ferner *ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή* eine Parenthese ist und eben deshalb *παρθένος ἁγνή* keine Umschreibung für *Πίστις* sein kann, (vgl. auch Duchesne, *Mélanges* XV S. 179). Der Glaube richtet als Speise den reinen Fisch an, der von der makellosen Jungfrau ergriffen wurde, und bietet ihn den Freunden an, indem er ihnen zugleich Brot und Wein reicht. Die Anspielung auf die Eucharistie kann nicht augenscheinlicher sein. Die Jungfrau ist offenbar Maria. Man hat zwar viele Schwierigkeiten gegen die christliche Erklärung der Stelle finden wollen. Harnack stellt ganz ernsthaft die Frage auf, warum Christus ein Quellfisch genannt werde, und was hier *πηγή* zu bedeuten habe; es scheint mir aber klar zu sein, dass es sich nur um eine rhetorische, auf die Reinheit des Fisches anspielende Floskel handelt: er stammt aus dem reinsten Wasser, das überhaupt existiert, aus dem Quellwasser[1]). Harnack findet das auf Maria bezogene *ἐδράξατο* ‚höchst anstößig'. Es ist nicht mehr und nicht weniger ‚anstößig' als so viele andere mittelmäßige Metaphern, die sich bei untergeordneten Dichtern in Menge finden. So lesen wir in einem alten, von Duchesne angeführten lateinischen Hymnus von dem hl. Petrus: *Hamum profundo merserat, piscatus est Verbum Dei.* Nicht weniger sonderbar sind die übrigen von Harnack erhobenen Fragen: ‚Warum ist der Wein zweimal genannt? warum steht er vor dem Brod? warum heißt der Wein edel, nicht aber das Brod?' Ich meine, dass es nicht schwer sein würde, derartige Schwierigkeiten bei jedem religiösen Dichter zu finden, zumal bei einem mittel-

---

[1]) Andere haben darin nicht ohne allen Grund eine Anspielung auf die Taufe Christi gesehen.

mäßigen[1]). Es ist allerdings nicht leicht, auf solche Fragen eine Antwort zu geben; es liegt aber auch, scheint mir, kein Grund vor, sie aufzuwerfen. Bei alledem fühlt Harnack das Gewicht der Beweisführung, die aus dem ganzen Complex von ἰχθὺς καθαρός, τροφή, παρθένος ἁγνή, οἶνον . . μετ᾽ ἄρτον sich ergibt, in dem Grade, dass er, um eine Lösung des Räthsels zu finden, zu einer synkretistischen Lehre, die ein sonderbares Gemisch von Christenthum und Heidenthum bietet, seine Zuflucht nimmt. Auf dieses Gebiet will ich ihm nicht folgen, umso mehr, als bereits von Wilpert S. 117 ff. das Nöthige darüber bemerkt wurde. Übrigens ist es gar nicht nothwendig, eine so erkünstelte Erklärung aufzusuchen, da die natürlichere Erklärung keine bedeutende Schwierigkeit bietet und mit dem Vorhergehenden vollkommen übereinstimmt.

Viel sonderbarer noch sind die Theorien, die Dieterich darüber aufstellt. Wie bekannt, gab es heilige, einigen griechischen und orientalischen Gottheiten geweihte Fische, deren Genuss den Profanen verboten und nur den Priestern erlaubt war. So waren in Syrien die der Atargatis geheiligten Fische den Priestern vorbehalten (Mnaseas ap. Athen. IX 346). Von solchen heiligen Fischen würde in der Inschrift die Rede sein. Wir bemerken indes zunächst, dass das Vorhandensein von heiligen Fischen in dem Cult der Kybele und Attis durch keine Quelle bezeugt wird. Wenn wir dann uns mit Dieterich vorstellen, dass eine Jungfrau den Aberkios auf seiner Reise begleitete und ihm die heiligen Fische fieng, um sie ihm bei der Mahlzeit, zusammen mit Brot und einem Glase Wein vorzusetzen, so wäre eine solche Erklärung nach meinem Dafür-

---

[1]) Ich möchte ein Beispiel aus dem besten unserer religiösen Lyriker A. Manzoni, anführen. In seinem herrlichen Gedichte über das Leiden Christi drückt er sich, um zu sagen, dass am Charfreitag keine Messe gelesen wird, in folgender Weise aus: ‚Cessan gl' inni e i misteri beati, Fra cui scende per mistica via, Sotto l'ombra dei pani mutati, L'Ostia viva di pace e d'amor'. (Übersetzung: ‚Es hören die Hymnen auf und die heiligen Geheimnisse, während welcher auf mystischem Wege unter der Hülle des umgestalteten Brotes die lebendige Hostie des Friedens und der Liebe herabsteigt'.) Die Verse sind sehr schön. Legt man aber auf sie den gleichen Maßstab an, den Harnack auf das Gedicht des Aberkios anwendet, so müsste man fragen, warum hier nur von der Wandlung der Hostie und nicht von der des Kelches die Rede ist, und ob Manzoni nicht etwa einer Secte angehört hat, die nur die erste als giltig anerkannte.

halten nur dann am Platze, wenn es sich nicht um eine theologische, sondern um eine culinarische Inschrift handelte.

Es bleibt uns noch ein Vers, der eine besondere Erwähnung verdient, übrig.

ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός.

Hier kommt das Gebet für den Verstorbenen vor. Dieses ist ein starkes Kriterium für den christlichen Charakter der Inschrift, denn wenn die Fürbitte für Verstorbene mitunter auch auf heidnischen Inschriften sich findet, so kommt sie doch dort nur äußerst selten vor[1]).

Ich schließe mit einigen Bemerkungen über die Form des Grabdenkmales des Aberkios. Dasselbe wird in der *Vita βωμός* genannt. Seine Form ist die für christliche wie für heidnische Denkmäler indifferente Form einer Stele oder Cippus. Harnack will darin eine Schwierigkeit gegen den christlichen Charakter der Inschrift finden. Dieterich sieht diese Schwierigkeit nicht und weist auf die Analogie mit dem Altare auf den Gräbern der Märtyrer hin. Der eine wie der andere hat das Wort des Hagiographen *βωμός* viel zu ernst genommen, was bei Dieterich umso mehr auffällt, als die Bemerkungen von Duchesne und von Wilpert (*Fractio panis* S. 104 f.) ihm den Weg zeigen konnten. Der uns erhaltene Theil der Inschrift ist innerhalb eines Rahmens eingegraben. Hiervon ist die obere linke Ecke erhalten, da wo die Worte *εἰς Ῥώμην* usw. beginnen. Auf der linken Seite (vom Beschauer) ist ein Kranz in Relief ausgehauen. Viele Hypothesen wurden über die Vertheilung der Inschrift auf den verschiedenen Seiten des Cippus aufgestellt. Nach De Rossi, (*Inscr. Christ.* II. I. Th., S. XVII) und Marucchi, (aaO. S. 21 f.), vertheilte sich die Inschrift auf die Front des Cippus, d. h. rechts von dem erhaltenen Theile, ferner auf die linke (erhaltene) und auf die rechte Seite. Nach Robert (*Hermes* XXIX S. 424) sollte die Inschrift auf der breiteren Vorderwand (nach ihm die Seite mit dem Kranz) beginnen, sich auf der schmäleren rechten Fläche (der erhaltenen) fortsetzen und auf der hinteren Wand mit

---

[1]) CIL. VI 23295: Elysios precor ut possis invadere campos matronamque colas Ditis Di[tem]que preceris det sedes ut [honorat]as meritosque [recessus]. Diese Stelle scheint mir indes nicht so beweiskräftig, wie Kaufmann aaO. S. 245 und Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer (Freiburg 1897) S. 58 glaubt.

der Formel *οὐ μέντοι κτλ.* schließen. Nach Wilpert (*Fractio panis* S. 123 f.), der eine genauere Bestimmung als die anderen versucht hat, waren die ersten sechs Verse der Inschrift auf der vorderen Fläche, die folgenden elf links (auf der erhaltenen Seite) und die übrigen fünf rechts eingegraben. Der Kranz würde sich auf der Rückenwand, in der Mitte des Rahmens, befinden. Gegen diese letzte Annahme erhebt sich eine Schwierigkeit. Die Vorderwand wäre, wie Wilpert selbst zugibt (aaO. S. 125), schmäler als die beiden Seitenwände, nach meiner Berechnung gegen 0·10 M., was nicht leicht zuzugeben ist. Nach meiner Meinung bildete die erhaltene Fläche mit der Inschrift die Front; auf dieser war das ganze Epigramm eingegraben, und zwar nicht bloß in dem Rahmen, sondern, wie auf der Alexandrosstele, auch in dem oberen Aufsatz und in der Basis des Denkmals. Nur in dem mittleren Theile entsprach jeder Zeile ein Halbvers, oben und unten enthielten die Zeilen einen ganzen Vers. Auf den beiden Seitenwänden war ein Kranz, in der Mitte eines Rahmens, eingemeißelt.

Recensionen.

Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften. Zweite Auflage, in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten begonnen von Joseph Cardinal Hergenröther, fortgesetzt von Dr. Franz Kaulen, Hausprälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, Professor der Theologie zu Bonn. gr. 8°. Freiburg, Herder, 1886—97. 5—10 Bd.

Wenn je ein wissenschaftliches Unternehmen Anspruch machen darf auf Dank und kräftige Unterstützung, so ist es die Neubearbeitung des oben bezeichneten Werkes. Hatte schon die erste Auflage ihre Verdienste, so gilt das im erhöhten Grade von der zweiten, die jene in jeder Hinsicht auf das vortheilhafteste übertrifft. Es wurde das bereits in einer früheren Besprechung dieses Werkes rühmlichst hervorgehoben (vgl. Jahrg. 7 1883 S. 366—74 u. Jahrg. 9 1885 S. 727). Sie übertrifft die erste Auflage an Inhalt, da unter jedem Buchstaben hunderte von Artikeln aufgenommen wurden, die man in jener vergeblich sucht. Auch an Allseitigkeit hat die zweite Auflage gewonnen; denn alle theologischen Fächer nach jeder Richtung hin sind dank der gewissenhaften Aufmerksamkeit der Herausgeber vertreten.

Da finden wir das Leben aller Päpste oft recht eingehend beschrieben, die Geschichte der Kirchen in den einzelnen Ländern, Provinzen, selbst Diöcesen sammt statistischen Ausweisen und der Reihenfolge der Bischöfe, und auch diese oft nach Verdienst gezeichnet. Die Kirchenväter werden nach dem neuesten Stande der Patrologie, die gerade in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts bedeutende Fortschritte gemacht, von Dr. Bardenhewer gründlich

besprochen und viele Theologen, die wir in der ersten Auflage vermissen, finden sich aufgeführt. Kaum einer der namhafteren theologischen Schriftsteller ist der umsichtigen Redaction entgangen. Ebenso begegnen wir einer bedeutenden Reihe von Heiligen, deren Leben und Wirken die Kirche Gottes durch die Jahrhunderte zierten und deren genauere Kenntnis jedem Theologen, ja jedem gebildeten Christen ziemt.

Über die wichtigsten Dogmen und Tugenden christlichen Lebens finden sich ganze, zwar kurz aber übersichtlich und inhaltsreich skizzierte Abhandlungen, wie zB. um nur beim 9. Bd stehen zu bleiben, über die die päpstliche Vollgewalt betreffenden Dogmen (S. 1383—1423) von Jos. Blötzer S. J.

Jedes Buch der hl. Schrift wird eingehend besprochen und gegen die Angriffe einer glaubenslosen Kritik vertheidigt; unter den diesbezüglichen Artikeln gebürt natürlich denen von Dr. Kaulen die Palme, der übrigens nicht nur das Schriftfach würdig vertritt, sondern auch in anderen theologischen Disciplinen, namentlich hinsichtlich jener Männer, die sich in der Ascese auszeichneten, sein reiches Wissen verwertet. Die meisten Artikel, vorzüglich die längern, sind mit anerkennenswertem Fleiß und Sorgfalt, mit genauer Sachkenntnis bearbeitet, und was besonders in einem theologischen Werke hoch anzuschlagen ist, von echt katholischem Geiste durchhaucht, so dass man keiner Ansicht begegnet, die irgendwie von kirchlichem Standpunkte aus könnte beanstandet werden. Zuverlässige, gesunde Lehre wird überall geboten, wofür schon die Namen jener Männer bürgen, die hier zum Worte kommen. Beinahe alle Vertreter der Wissenschaft im katholischen Deutschland haben Beiträge, haben Bausteine geliefert. Abgesehen von den hochverdienten Herausgebern, dem leider schon verstorbenen Card. Hergenröther, und Dr. Kaulen, dessen Namen zu hundertmalen in jedem Band erscheint, und dem ebenfalls schon dahingeschiedenen allseitig gebildeten Redactionssecretär Dr. Herm. Streber, der viele Lücken ausgefüllt, treffen wir die klangvollsten Namen. Es liegt uns fern, ein vollständiges Verzeichnis derselben anzufertigen, beispielsweise nur wollen wir aus dem 9. Bd einige anführen, um daraus auf den Wert und Gehalt des Unternehmens zu schließen. Zuerst seien einige erwähnt, die der Tod nun leider der Wissenschaft und mithin auch der Fortsetzung des Werkes entrissen. Zu diesen gehören Bischof von Hefele, der die zwei Concilien von Nicäa eingehend besprochen S. 226—50; Prof. Dr. Jungmann, in den jansenistischen Wirren wohl bewandert, der uns die Schwächen und den Eigensinn des sonst sittenstrengen Card. Noailles zeichnet, wodurch derselbe der kath. Sache in Frankreich unendlich viel geschadet, was er durch

seine allzu späte Unterwerfung unter die Urtheile des römischen Stuhles gegen Quesnel nicht mehr gut machen konnte S. 406—14. Propst und Titularbischof Dankó berichtet über das so verdienstliche Wirken des großen ungarischen Staatsmannes Nic. Oláhns, des Erzbischofes und Primas von Ungarn († 1568) S. 793—99. Dr. Albert Stöckl entwickelt in einer wohldurchdachten, klaren und übersichtlichen Abhandlung Begriff, Wesen und Eintheilung, System und Geschichte der Philosophie gegenüber der heillosen Begriffsverwirrung, die gerade auf diesem Gebiete in so vielen außerkirchlichen Schulen herrscht S. 2039—74.

Wie anziehend sind nicht die Lebensbilder eines O'Connell S. 665—77 von Pfülf S. J., des hl. Odilo († 1048) gezeichnet S. 687—95 von Odilo Ringholz O. S. Ben., Overbergs, des großen Reformators des Volksschulwesens im Münsterland, Erziehers und Musters der Priester und Lehrer († 1826) von Knecht S. 1199—1207; des berühmten Convertiten Card. Newmann vom Prälaten Dr. Bellesheim S. 219—26. Belehrend und gründlich sind ebenfalls die Artikel über Nestorius und Nestorianismus S. 166—80, über Nicolaus von Cusa († 1464) von Prof. Dr. von Funk, über Nicolaus von Clemanges, welcher mit Gerson und Peter d'Ailly das berühmte Dreigestirn der Pariser Universität in den Reformations- und Unionsbewegungen an der Wende des 14. Jahrhunderts bildete, von Prof. Knöpfler S. 298—306; über Origenes von Peters S. 1053—78, über Photius von A. Ehrhard S. 2082—93, über Nicolaus Lyranus († 1340), von dem es heißt: Nicolaus ni lyrasset, Lutherus non saltasset, von Hoberg S. 321—27, über Oecolampadius von G. Mayer S. 701—6. Vorzüglich, ja mustergiltig ist die Studie über Petrus Lombardus S. 1916—23 aus der Feder Dr. Morgotts, der nur öfters mit solch gediegenen Arbeiten das Kirchenlexikon bereichern möchte. Die geschichtlichen und statistischen Nachrichten über Nordamerika von Baumgartner S. J. S. 453—90, über das Königreich der Niederlande S. 353—86 von Alberdingk Thijm, über Österreich S. 728—61 u. Oceanien S. 648—58 von Neher, der in diesem Fach Autorität ist, über Paraguay S. 1463—79 von Huonder S. J., über Nürnberg S. 958—79 von Weber und über Oxford von Felten S. 1209—21, zeugen von fleißigen Studien. Über Orden und was damit zusammenhängt, orientieren vortrefflich Permaneder und die zwei Benedictiner Leop. Studer und Ambrosius Kienle S. 972—1022, wie auch über die Pfarrer, ihre Rechte und Pflichten der verstorbene Prof. von Kober S. 1949—73. Die kritisch und geschichtlich verwickelten Fragen über die Papstkataloge entwirrt der auf diesem

Gebiete so bewährte Prof. v. Funk, dem wir auch eine treffliche Darstellung der end- und trostlosen Verhandlungen hinsichtlich der oberrheinischen Kirchenprovinz S. 593—612 verdanken. Über die im Verlauf der Zeit eingetretenen Wandlungen in der Papstwahl orientiert Wurm S. 1442—53, der auch das Leben und Wirken der Päpste Nicolaus I—V. S. 579—98 recht anschaulich erzählt. Wohlthuend wirkt die ruhige, maßvolle und gründliche Besprechung des Pentateuchs von Prof. Flunk S. J. gegenüber den willkürlichen Hypothesen des neueren Rationalismus S. 1782—97; eingehend, ja vielleicht gar zu weitläufig, verfolgt Felten den nun, Gott sei Dank, gründlich beseitigten Nepotismus, der den Ruhm so mancher sonst ausgezeichneter Päpste leider verdunkelt, durch volle 53 Columnen.

In der ersten Auflage entprechen diesen 2112 Spalten des 9. Bandes nur 911 Seiten, woraus man auf die bedeutende Erweiterung schließen darf, die aber noch reichhaltiger erscheint, wenn man bedenkt, dass so manche von den auf dieser geringen Seitenzahl besprochenen Artikeln in den früheren Bänden bereits behandelt worden sind, wie Phönizier, Pericopen, Naturgesetz, Neugriechische Kirche, Jungfrau von Orleans usw. so dass den 2112 Spalten nur gegen 800 S. der früheren Ausgabe entsprechen. Nach einer größeren Stichprobe hat sich auch ergeben, dass kaum einige Artikel unter 100, und gewöhnlich nur unbedeutendere, aus Wetzer und Welte unverändert herübergenommen wurden, überall erscheinen statt der früheren Artikel Originalarbeiten oder wenigstens Überarbeitungen und Erweiterungen, überall ist die feilende, bereichernde, ergänzende Hand bemerkbar.

Wir können nur wünschen, dass diese Encyklopädie im wahren Sinne des Wortes eine recht weite Verbreitung unter dem katholischen Clerus finde, und wir stehen nicht an zu behaupten, dass Priester mit deren Anschaffung hundert andere Werke ersparen; denn sie ersetzt reichlich eine kleine Handbibliothek. Durch deren fleißigen, ich wünschte, täglichen Gebrauch werden sie die während ihrer Studienjahre erworbenen Kenntnisse in genussreicher Weise auffrischen, bedeutend erweitern und vermehren. Wünschen sie genauen, verlässlichen, gründlichen Aufschluss über die wichtigsten Fragen aller Zweige der gesammten Theologie, und genügt der in dem Werke gegebene nicht, so finden sie die bewährteste, allen Bedürfnissen entsprechende Literatur angegeben. Die Winke und Wünsche, die in der oben citierten Recension ausgesprochen wurden, sind beachtet worden, und so scheiden wir von diesem so nützlichen Werke mit dem Wunsche, dass es baldmöglichst seinem Abschlusse zugeführt und mit einem reichhaltigen Realindex, wodurch dessen Brauchbarkeit sich bedeutend steigert, gekrönt werde. H. Hurter S. J.

Das kirchlich-religiöse Leben bei den Serben. Von Episkop Nikanor Ružičić. Göttingen, Univ.-Buchdr. v. Kaestner. 1896, 57 S. in 8.

Der Verfasser kündigt vorliegende Broschüre als ‚eine Zusammenfassung der Gedanken des gleichnamigen Aufsatzes‘ in der Berner akatholischen Zeitschrift ‚*Revue internationale de Théologie*‘ an und ‚wagt zu hoffen, dass er mit dieser Arbeit eine gute patriotische That thue‘. Kattenbusch widmet dem Schriftchen ein wohlwollendes, empfehlendes Referat in der Berliner ‚Theol. Literaturzeitung‘ (1897, 8), weil es eine der wenigen Darstellungen serbisch-kirchlicher Verhältnisse sei, die von einem Serben herrühren und Unsereinem, d. h., einem Nichtkenner der serbischen Sprache, zugänglich seien. Da die Ausführung dieser ‚patriotischen That‘ nicht mit dem zu stimmen schien, was wir sonst aus den serbischen Kirchengeschichtsquellen erfahren hatten, so erbaten wir uns, zu unserer eigenen und zu unserer Leser Orientierung, ein unparteiisches Gutachten von einem kundigen Fachmanne, nämlich von dem Travniker Geschichtsprofessor Alexander Hoffer, der sich bekanntlich seit Jahren mit dem nämlichen Gegenstand befasst.

Dienstfertig, wie immer, hat derselbe unserm Wunsche entsprochen, die Broschüre aufmerksam gelesen und sein Urtheil darüber abgegeben, wie folgt:

Ružičić, wie Simon Lukić Lazić und einige andere Schriftsteller der Gegenwart, sind die enfants terribles der serbischen Geschichtschreibung, die von den eigenen Leuten todtgeschwiegen werden müssen oder deren Geistesproducte nur mit dem Zweck entschuldigt werden, dass ihr löbliches Bemühen dahin gehe, die ‚Anmaßungen‘ der Kroaten zurückzuweisen.

Auch vorliegendes Büchlein, das eine Art Auszug aus dem Buche desselben Verfassers: Istorja srpske crkve (Agram, 1893) ist, verdient keine ernstliche Widerlegung. Ružičić als Historiker wird am besten durch das gezeichnet, was er in der Weltgeschichte verbrochen hat und in seinen Arbeiten ausdrücklich sagt oder voraussetzt, treu folgend dem Lukić Lazić.

Er weiß genau, dass die Wiege der Serben in Indien gewesen ist — ungefähr zehntausend Jahre vor Chr., bestimmt unser Lazić. Auf ihren Wanderungen nach Westen hätten sie gewaltige Reiche in Mesopotamien, Kleinasien, Afrika, Spanien und Italien gegründet. Von Afrika aus denkt sich wohl Ružičić die Besiedlung der Balkanhalbinsel von Süden, die schon vor Christi Geburt stattgefunden und die zur Errichtung des serbischen Archontates von Thessalonich geführt habe (S. 4). Zur Zeit Trajans

ist Illyricum von Serben bewohnt. Kein Zweifel also, dass den Serben die Apostel Paulus und Thaddäus das Evangelium gepredigt haben (S. 7).

Um die Beweise frage man nicht: Citate sind ja in Hülle und Fülle gegeben; die Operationen aber liegen klar auf der Hand: unter Constantin wandern ein 300.000 Sarmaten = Serben; im Peloponnes wohnen viele Stämme der Slaven = Serben; in Thessalonich spricht man die slavische Sprache = die serbische (S. 4, 12). Alles übrige ergibt sich von selbst. Justiniana I. ist eine serbische Archiepiskopie (S. 7). Dass sie bis zum 9. Jahrh. fortbestanden hat (S. 8), ist eben eine Entdeckung des Verfassers, da sie sonst seit Gregor dem Großen nirgends mehr erwähnt wird.

Nach der letzten Einwanderung der Serben auf die Balkanhalbinsel sind alle Slaven auf derselben pure Serben; dieselben bewohnen außerdem das jetzige Kroatien, Istrien, Westungarn und Steiermark, ebenso die Slowakei und Mähren (S. 11).

Zeiten und Jahre werden ebenso kühn durcheinandergeworfen: ‚Die Erzbischöfe von Raguzza (!) und Spalato standen unmittelbar unter dem Papst, während der Bischof von Diodora (Zara) zum Constantinopler Patriarchat gehörte' (S. 8); dass dies gleichzeitig sei, muss sich nach der Stilisierung jeder Leser denken. Es ist übrigens das von Zara Gesagte einfach nicht wahr, wie alle die alten Concilien es bezeugen; ‚die serbische Exarchie von Diodora, das heutige Zara' (S. 19) ist aber ein Phantasiebild, da ‚orthodoxe' Serben erst im 17. Jahrhundert in Dalmatien kirchliche Gemeinden gründen, und der ‚serbische Bischof' erst seit dem Jahre 1841 in Zara residiert. In Zara soll längere Zeit die griechische Sprache beim Gottesdienst in Gebrauch gewesen sein, aber die serbische bei einer romanischen Bevölkerung ist ein Unsinn.

S. 19 ‚Das serbische Archiepiscopat von Achrida. Dieses ist von K. Basilius II. im J. 1019 statt des alten serbischen Archiepiscopats Justiniana Prima gegründet worden. Unter dieses Archiepiscopat stellte er alle bischöflichen Eparchien, welche vorher zu der Justiniana I. gehörten. Dazu noch die Fürstenthümer Saloniki und Draka' (! soll heißen Dyrrhachium). — Soviel Absätze, soviel Irrthümer. Achrida ist vom bulgarischen Kaiser Samuel gegründet worden, von Basilius nur bestätigt; sie heißt immer *ἀρχιεπισκοπὴ τῆς Βυλγαρίας*; in den Chrysobullen Basilius' II. sind alle Bisthümer genannt; aus ihnen ist es klar, dass Praevalis (Dioclea) nicht zu Achrida gehörte; die Erzdiöcese Dyrrhachium wird ausdrücklich ausgenommen; noch weniger gehörte Salonichi zu Achrida; nur das ist wahr, dass Diöcesen in Südmacedonien und Südalbanien und Epirus ihr gehörten.

Übrigens häufen sich auch dort Irrthümer, wo gerade eine Tendenz nicht sichtbar ist. S. 40: ‚Die Metropoliten (von Karlovitz) ererbten von dem Gründer der Metropolie (Patriarch Arsenius Crnojević) den Titel Patriarch, den sie noch jetzt besitzen'. Der Titel Patriarch wurde erst im Jahre 1848 in einer Volksversammlung proclamiert und später von der ungarischen Regierung bestätigt. — S. 42: ‚Die Metropoliten von Montenegro sind seit dem Jahre 1500 bis 1851 gleichzeitig auch Herrscher oder Fürsten gewesen'; und doch ist der erste Bischof-Fürst der Metropolit Donilo Njegoš seit dem Jahre 1697.

Die ungezählten Verdrehungen und Entstellungen geschichtlicher Thatsachen richtig zu stellen, lohnt sich fürwahr nicht, und gegen Phantasiebilder läſst sich mit Argumenten nicht kämpfen. ZB. S. 43. Wenn es heiſst, die Metropolie von Sirmium sei durch den serbischen Apostel Methodius erneuert worden, so wird weiter gesagt, die Metropolie sei einer zweiten Metropolie untergeordnet gewesen, zB. der Salzburgischen (aber nicht einmal als Bisthum), der Ternovischen (niemals), der Adriensischen (wird wohl Spalato gemeint sein, ebenfalls nie), der Ochridischen (widerspricht dem, was S. 34 gesagt ist) und Petschischen (aber nicht als Metropolie).

Wollte man den übrigens sehr spärlichen Citaten, die wirkliche Quellen anziehen, nachgehen, so bekäme man eine Blütenlese von Verdrehungen und Entstellungen. — S. 18 (2). In Rassia ist eine serbische Eparchie vom Fürsten Mixtimir im Jahre 872 gegründet worden: Das Citat Codex diplomaticus I 57 N. 71 enthält keine Spur von einer Diöcese.

S. 31 (3) Innocenz III. bevollmächtigte den König Ludwig von Ungarn, in Serbien einzudringen; citiert wird Theiner, M. Ung. I. 617; dort ist die Rede von den geistlichen Inquisitoren in Bosnien im Jahre 1327 unter Joannes XXII: in Scáković ist eine längere Auseinandersetzung, und das Citat gehört zu dem im Text Gesagten. Ružičić hat einfach ein nicht gehöriges Citat abgeschrieben.

S. 51 (2). ‚Sultane haben Veränderungen getroffen zum Schutz der serbischen Kirche . . gegen die Anfälle der griechischen Phanarioten und päpstlichen Jesuiten (!) und Fratres'. — Die Citate beziehen sich auf Fermane, welche dem Patriarchen von Ipek die Katholiken unterordnen oder wiederum gegen die Forderungen der Serben die Katholiken schützen.

Daſs der Autor der deutschen Sprache nicht mächtig ist, gereicht ihm nicht zum Vorwurf; daſs der Text, besonders die Citate von Druckfehlern strotzen, bringt dem deutschen Leser keine

großen Nachtheile, da er die Belegstellen kaum suchen wird; wohl mag er öfter bei den Formen der Ortsnamen in Verlegenheit kommen, da sie slavisch sind.

Übrigens wäre es verfehlt, aus Ružičić einen Schluss über die Geschichtschreibung der Serben im allgemeinen zu ziehen.

So weit unser Gewährsmann Prof. Al. Hoffer.

Dem möchten wir noch ein Wort hinzufügen — zur Lösung eines Zweifels, den Kattenbusch aaO. in aller Weitläufigkeit also vorlegt:

‚Die von Österreich occupierten Länder Bosnien und Herzegowina bilden nach Ružičić die vierte serbische Kirche, die er als eine „halbselbständige Metropolie“ bezeichnet. Der Sachverhalt, den er damit charakterisieren will, wäre einer genaueren Schilderung wert gewesen. Wenn ich .. bemerkte, dass es mir nicht klar sei, ob Österreich die Kirche der beiden genannten Provinzen vom ökumenischen Patriarchen in Constantinopel losgerissen habe, so erfahre ich jetzt von R., dass das in der That nicht der Fall ist. Er hebt hervor, dass sie in „geistlicher Vereinigung“ mit diesem Patriarchen geblieben. Also sind sie nicht mehr in jurisdictioneller Abhängigkeit von demselben? Und heißt das, dass die Bischöfe für sie nicht mehr von der Synode von Constantinopel gewählt werden? Wie werden sie denn gewählt oder ernannt? Hat der ökumenische Patriarch noch das Recht der Bestätigung?‘

Alle diese Fragen haben schon im Jahre 1880 ihre bestimmte Lösung durch das Concordat erhalten, welches die österreichische Regierung mit dem Patriarchen von Constantinopel abgeschlossen hat. Mit Hinweis auf diese Übereinkunft schrieben wir im *Ἑορτολόγιον*, I[2], 501: Vi conventionis inter gubernium austro-ungaricum et patriarcham CPolitanum initae anno 1880 tres isti metropolitae (Dabrobosnensis, Hercegovino-zachulmensis et Zwornikiensis-tuzlensis) fere *αὐτοκεφαλίας* dignitate ornati existunt: wobei auch das zu merken ist, dass die drei serbischen bosnisch-herzegovinischen Erzbisthümer drei von einander ganz unabhängige Metropolien, nicht aber eine serbische Metropolie, bilden. Näheres hierüber aaO.

N. Nilles S. J.

Katechetik. Kurze Anleitung zur Erteilung des Religionsunterrichtes in der Volksschule für Priesterseminarien und Lehrerbildungsanstalten von Dr. Fridolin Noser, Professor der Katechetik und Pädagogik im Priesterseminar S. Luzi in Chur. — Zweite, verbesserte Auflage. XII + 157 S. Freiburg, Herder, 1895.

Das Büchlein, dessen erste Auflage drei Jahre früher erschien, ist von einem erfahrenen Schulmann geschrieben und für die Schule



bestimmt. ‚Als Lehrer der Methodik am Lehrerseminare des Cantons Schwyz fühlte der Verfasser das Bedürfnis einer kurzen Anleitung zur Ertheilung des gesammten Religionsunterrichtes in der Volksschule. Er sammelte daher möglichst vollständig aus den vortrefflichsten Werken der Katechetik und aus pädagogischen Schriften die erprobten Grundsätze, welche für eine gedeihliche Ertheilung des Religionsunterrichtes maßgebend sind, und brachte sie in eine schulgerechte Form‘ (Vorwort). Und es ist dem Verfasser gelungen, einen sehr brauchbaren, praktischen Leitfaden der Katechetik zu bieten. In knapper Fassung enthält er alles, was der Katechet zu beachten hat, um die von der Vorsehung Gottes ihm anvertrauten Kinder zu Christen heranzubilden, welche einerseits die christliche Lehre gut kennen und unerschütterlich glauben, anderseits — und das ist die Hauptsache — nach den Grundsätzen des Glaubens ihre Gesinnung, ihr inneres und äußeres Handeln einrichten.

Die Absicht des Verfassers gieng nicht dahin, ein Lehrbuch für den Selbstunterricht zu schreiben, sondern einen Leitfaden für den Schulunterricht. Das muss man beachten, um das Werk richtig zu beurtheilen.

Wer den Selbstunterricht im Auge hat, muss vieles erweitern, bedeutende Gedanken breiter behandeln, die wichtigeren Grundsätze ausführlicher darstellen, und lieber auf untergeordnete Kunstregeln und praktische Winke verzichten, als dass grundlegende Gesetze der Katechetik, zB. jene, welche der hl. Augustin in seinem Schriftchen de catechizandis rudibus entwickelt, verkürzt und weniger ausgeführt würden. Denn in diesen Grundgesetzen besteht der echte, katechetische Geist; und wenn dieser dem Katecheten innewohnt, wenn jene Grundgesetze nicht nur im Gedächtnisse, sondern in der Überzeugung und im Herzen des Katecheten ruhen, wenn sie seine ganze katechetische Thätigkeit tragen und beherrschen, so wird er mehr in seinem Amte gefördert werden als durch hundert Kunstregeln.

Anders ist die Anlage eines Schulbuches. Ein Leitfaden für katechetische Vorlesungen wird, wie das Werk Nosers, kurze Regeln mit knapper Erklärung und Begründung enthalten müssen. Freilich soll auch in einem Leitfaden das Wichtige und Bedeutende vor dem minder Wichtigen irgendwie betont und hervorgehoben werden. Aber die Hauptarbeit bleibt doch dem Lehrer. Durch den mündlichen Vortrag soll sich die skizzenhafte Kürze des Lehrbuches füllen, soll das Skelett der Grundsätze und Regeln Fleisch und Blut und Leben erhalten. Besonders obliegt dem lebendigen Vortrag des Lehrers die Aufgabe, durch verschiedene Mittel, wie zB. breitere Behandlung, nachdrückliche Betonung, häufiges Zurückkommen auf

die Grundgesetze, Aufzeigen ihres, alle Regeln der Katechetik beherrschenden Einflusses usw., den wahren katechetischen Geist in den angehenden Religionslehrern zu wecken.

In der Hand eines tüchtigen Lehrers wird die Schrift Nosers gewiss gute Katecheten bilden, besonders wenn der Vortragende vertraut ist mit dem Werke Jungmanns, als dessen Schüler sich Noser dankbar bekennt. Sehr vieles, was dieser Leitfaden mit kurzen Worten gibt, findet in Jungmanns ‚Theorie der geistlichen Beredsamkeit‘ eine breitere, überzeugende, nicht selten ergreifende Behandlung. Jenen Lehrern der Katechetik, welche Jungmanns ‚Theorie‘ nicht gründlich kennen, würde der Verfasser, glaub' ich, einen Dienst erweisen, wollte er in der nächsten Auflage die entsprechenden längeren Ausführungen des verdienten Mannes citieren durch Angabe der Nummern, die ja in allen Auflagen des Werkes gleich blieben.

Die zweite Auflage der Katechetik Nosers führt sich als verbesserte ein. Besonders wird in derselben der einheitliche Zweck der gesammten katechetischen Unterweisung stärker betont als in der ersten. Mit Recht. Denn das eine, allen drei Zweigen der Katechese gemeinsame Ziel muss stark in den Vordergrund gerückt werden, damit die Gefahr möglichst beschworen werde, die aus der gesonderten Behandlung des Katechismus, der heiligen Geschichte und Liturgik in der Praxis entsteht, die drei Theile nebeneinander laufen und nicht in einander greifen zu lassen. Auf dem Zwecke aufbauend vertheilt der Autor den Stoff in vier Abschnitte. Der erste (S. 8—54) enthält zehn ‚Allgemeine Bedingungen, welche den Erfolg des Religionsunterrichtes erleichtern und sichern‘, also Anweisungen, welche in allen Zweigen der Katechese beachtet werden müssen. Der zweite (S. 54—84), dritte (S. 84—114) und vierte (S. 114—142) Abschnitt gibt im besondern die Vorschriften für die Behandlung des Katechismus, der heiligen Geschichte und der Liturgik. Den Anhang (S. 143—157) bildet ein ‚Kurzer Abriss der Geschichte des Religionsunterrichtes‘.

Im Interesse der Sache, um die es sich handelt, erlaube ich mir auf einige Punkte hinzuweisen, für die vielleicht eine Änderung angezeigt ist.

Wäre es nicht besser, den ersten Abschnitt zwar auf Kosten der äußern Symmetrie, aber zum Besten der Sache zu erweitern und in demselben etwa auch die Erklärung, die Einprägung, die Anwendung, die Salbung und die Beweggründe zu behandeln? Die Regeln, welche für die erwähnten Thätigkeiten gegeben werden, sind ja zum größten Theil der gesammten Katechese gemeinsam. Ferner unterblieben dann manche Wiederholungen. Durch Verlegung des

§ 21 ‚Die Salbung' und des § 23 ‚Die Beweggründe' aus dem zweiten Abschnitt in den ersten würde nachdrücklich betont, dass nicht bloß die Katechismuskatechese, sondern auch die zwei andern Arten der katechetischen Unterweisung Salbung haben und die richtigen Beweggründe für das christliche Handeln dem Kinde ins Herz legen müssen. Aber vielleicht hat den Verfasser zu seiner ‚praktischen' Anordnung der Umstand bestimmt, dass sein Buch auch für Lehrerseminarien eingerichtet wurde, deren Zöglinge für eine wissenschaftliche Auffassung nicht jenes Bedürfnis und jene Eignung besitzen, wie sie bei den Candidaten des Priesterthums in der Regel sich findet. — Der Satz S. 21: . . ‚im Notfalle tilgen vollkommene Reue und Liebe die Sünden auch ohne Beicht', ist missverständlich. Die vollkommene Reue und Liebe rechtfertigt immer, auch außer dem Nothfall, wenn der Act die nothwendigen Eigenschaften hat[1]). Die Erklärung des biblischen Ausdruckes ‚alle Gerechtigkeit erfüllen' durch ‚alle Gebote halten' (S. 56), ist wohl nicht richtig, oder besser, nicht erschöpfend. Der Ausdruck ‚alle Gerechtigkeit' umfasst hier nicht nur die Gebote Gottes, sondern auch seine leisesten Wünsche (nicht nur die voluntas Dei praecipiens, sondern auch die voluntas beneplacens[2]).

Was Noser S. 22—25 über die Pflege der Keuschheit und die entgegengesetzte Sünde sagt, ist zum größten Theil sehr gut; namentlich betont er mit Nachdruck die Beweggründe, welche den Leib des Christen heilig und ehrwürdig erscheinen lassen.

In einem Punkt jedoch scheint mir Noser zu weit zu gehen. Freilich hat er ganz bedeutende Autoritäten für seine Ansicht, die mir aber trotzdem unrichtig und praktisch gefährlich zu sein scheint. Wo er den Unterricht über die Sünden gegen die Keuschheit behandelt, sagt er: ‚Man kann ohne Ärgernis zu geben oder das Zartgefühl zu verletzen, den Kleinen etwa sagen: ‚Kinder, ihr könnt euch schwer an eurem Leibe versündigen. Dies ist der Fall, wenn ihr ohne Noth oder vernünftigen Grund an euch oder an andern Kindern solche Theile aufdecket, anschauet, berühret oder kitzelt, von denen das Gewissen euch sagt, dass sie bedeckt sein sollen. Diese Sünde ist so schwer, dass es schon eine Todsünde ist, wenn man an solche Blicke oder Berührungen aus böser Lust denkt, davon redet oder danach verlangt'. Noser ist hierin, von geringen Änderungen abgesehen, Jungmann gefolgt (Nr. 359), und dieser hat sich an Alban Stolz gehalten.

---

[1]) Vgl. Lehmkuhl, Theol. mor. II. n. 279. 283. Propos. damn. M. Baji 71. Conc. Trid. sess. XIV. cap. 4 de contritione.

[2]) Vgl. Knabenbauer, Comment. in Evang. sec. s. Matth. I. S. 137.

Dass man in der citierten Weise vor den Kindern sprechen kann, ‚ohne ihnen Ärgernis zu geben oder das Zartgefühl zu verletzen‘, gebe ich zu. Aber kann man so reden, ohne ernstlich fürchten zu müssen, dass dadurch in den Kindern ein irriges Gewissen (*conscientia erronea*) in Rücksicht auf diese Sünden gebildet werde? Müssen die Kinder nicht zur Ansicht kommen, dass das Anschauen und Berühren der Schamtheile jedesmal schwer sündhaft sei, so oft es ohne vernünftigen Grund geschieht? Dass also auch Blicke und Berührungen, die nur aus Neugierde, Muthwillen und Leichtsinn geschehen — und das ist doch bei Kindern in der Regel der Fall — lauter Todsünden seien? Jeder Priester weiß, wie grundfalsch eine solche Anschauung ist. Sehr häufig sind derartige actus imperfectae luxuriae bloß lässliche Sünden, weil die Gefahr, dadurch das fleischliche Lustgefühl hervorzurufen, nur gering ist. Und das gilt besonders bei Kindern, welche noch unverdorben sind und die delectatio venerea gar nicht kennen. Denn gerade diese Unwissenheit verringert jene Gefahr, um derentwillen allein die in Rede stehenden Handlungen überhaupt gegen die Keuschheit sind[1]).

Auch den letzten Satz der oben citierten Stelle — ‚Diese Sünde ist so schwer, . . danach verlangt‘ — möchte ich in der Katechese nicht aussprechen. Warum? Aus demselben Grunde; weil dadurch wenigstens bei manchen Kindern irrige Anschauungen erzeugt werden. Ein Theologe versteht den Satz freilich richtig; er weiß, dass jede Handlung, selbst wenn sie an und für sich gar nicht gegen die Keuschheit ist, eine Todsünde wird, sobald dieselbe ‚aus böser Lust‘ d. h. in fleischlicher Intention gesetzt wird. Vielleicht fassen auch sittlich verdorbene Kinder den Satz richtig auf. Sie wissen die Intention der ‚bösen Lust‘ von andern bösen Absichten (der Neugierde usw.) wohl zu unterscheiden. Aber die Kinder, welche noch in der Unwissenheit der Unschuld leben? Liegt es nicht sehr nahe, dass sie unter der ‚bösen Lust‘ auch jenes Ver-

[1]) In dieser Beziehung bedürfen selbst manche Katechismuserklärungen, welche in Händen vieler sind, einer Correctur. Oberer zB. sagt in seinem ‚Praktischen Handbüchlein für Katecheten‘ (Graz, Moser, 3. Aufl. [1891] S. 206): ‚Jede Sünde der Unkeuschheit, die mit Wissen und Willen, sei es an sich selbst oder mit anderen, begangen wird, ist eine Todsünde‘. Dreher spricht in seinen übrigens sehr empfehlenswerten ‚Elementarkatechesen‘ (Freiburg, Herder. VII. Theil S. 73 f. nach der mir allein vorliegenden 1. Aufl.) zwar etwas vorsichtiger, aber doch noch missverständlich: ‚Die Unkeuschheit ist eine schwere Sünde . . Auch schon die unkeuschen Gedanken und Begierden sind schwere Sünden, wenn man denselben nachhängt und sich nicht dagegen wehrt‘.

gnügen, jene Lust verstehen, welche die Befriedigung der Neugierde und des muthwilligen Leichtsinnes gewährt? Dann haben sie aber ein irriges Gewissen.

Wie soll dann aber der Katechet in diesem heiklen Punkte verfahren? Ich glaube, in der folgenden Weise[1]): ‚Wenn ihr, liebe Kinder, ohne Noth oder vernünftigen Grund, solche Theile des Leibes, die immer bedeckt sein sollen, bei euch oder bei andern aufdeckt und anschaut oder berührt, so ist das eine Sünde gegen die Keuschheit. Ja es ist schon eine Sünde, wenn ihr freiwillig und ohne Grund an solche verbotene Dinge auch nur denkt oder danach verlangt; davon redet oder gern zuhört, wo von solchen verbotenen Dingen geredet wird. Das ist Sünde, und darum verabscheut Gott der Herr solche Dinge. Diese Sünden sind oft noch keine schweren, sondern lässliche Sünden: aber ihr wisset, Kinder, dass auch die lässlichen Sünden das Herz des göttlichen Heilandes beleidigen, und wenn sich ein Kind aus solchen lässlichen Sünden nichts macht, so kommt es mit der Zeit zu schweren. Ja, Kinder, man kann sich an seinem Leib auch schwer, sehr schwer versündigen. Und wenn man dann auch nur mit einer solchen schweren Sünde stirbt, so wird es heißen: Der Unreinen Antheil wird sein im Sumpfe, der von Feuer und Schwefel brennt. Dahin, Kinder, darf mir keines von euch kommen; das wäre schrecklich. Gott bewahre euch davor! Darum müsst ihr recht schamhaft und keusch sein und besonders etwas beobachten. Was denn? Recht aufrichtig sein gegen den Beichtvater und alles, was gegen die hl. Reinigkeit vorgekommen, sagen[2]) und wenn ihr zweifelt, fragen, ob

---

[1]) Meine Absicht ist nicht ein ausgearbeitetes Stück einer Katechese damit zu geben, sondern nur den Gedankengang zu skizzieren.

[2]) Der Katechismus von Deharbe enthält die sehr praktische Frage: ‚Was soll man thun, wenn man zweifelt, ob etwas eine Sünde gegen die Keuschheit sei? Antwort: Man soll seinen Beichtvater um Belehrung bitten, und einstweilen das, worüber man zweifelhaft ist, sorgfältig meiden.‘ — Dazu fügt Schöberl (Lehrbuch der kath. Katechetik, S. 650 f. Kempten, Kösel 1890) die schönen Worte: ‚Wunderbare Fügung der göttlichen Weisheit! Das Geheimnis der Sexualverhältnisse wird hier unter das Geheimnis des sacramentalen Beichtsigills gestellt. Wenn das Sacrament der Buße noch nicht gestiftet wäre, man müsste es erfinden, schon um der katechetischen Belehrung willen, die den Kindern über das sechste Gebot gegeben werden muss, aber nirgends besser gegeben werden kann als eben im Beichtstuhle. Denn hier offenbart das Kind selbst seinen innersten Seelenzustand; es offenbart die Zweifel, die etwa im Alter von 10—12 Jahren über diesen Punkt aufzusteigen anfangen; dann die Gedanken, Begierden, die innern oder äußern Gefahren und Gelegenheiten zu Unkeuschheitssünden. Das Kind

das Sünde sei und welche Sünde es sei: Dann wird euch der Beichtvater gern helfen und euch genau sagen, wie es ist: Das ist keine Sünde, das ist eine lässliche, das ist eine schwere Sünde'.

Die endgiltige und ins einzelne gehende Belehrung wird auf diese Weise dem Bußgerichte vorbehalten. Der Beichtvater muss durch sorgfältiges und kluges Fragen eruieren, ob das beichtende Kind die delectatio venerea schon kennt oder noch unwissend ist: danach hat er seine Belehrungen einzurichten.

Aber, wendet man vielleicht ein, wenn man den Kindern sagt, manche (viele) Vergehungen gegen die Keuschheit seien bloß lässliche Sünden, so werden sie nicht genug abgehalten und zurückgeschreckt vor diesem Übel; dazu ist eben das andere oben zurückgewiesene Verfahren nothwendig.

Geben wir einmal zu, das einzige wirksame Mittel, die Kinder vor diesen Sünden zu bewahren, sei die Furcht vor der Todsünde und ihren Folgen. Ist es darum erlaubt, alle Sünden der Unkeuschheit in Bausch und Bogen, der geoffenbarten Wahrheit entgegen, als schwere Sünden zu erklären? Das Gesetz, das der Apostel (Röm. III. 8) ausspricht: Non faciamus mala, ut veniant bona, bleibt doch auch in unserem Falle bestehen. Oder mit welchem Rechte darf man dann noch jene unverständigen Erzieherinnen tadeln, welche die Kinder vom Naschen und Lügen und ähnlichen Fehlern durch die Drohung mit der Hölle zurückhalten wollen? Der Zweck dieser Erzieherinnen ist ja der beste.

Aber soll es denn wirklich kein anderes wirksames Mittel geben, die Kinder vor diesen Sünden zu bewahren? Soll es nicht möglich sein, das Herz der Kinder, in welches der hl. Geist die Gabe der Gottesfurcht eingesenkt hat, mit einem großen und tiefen Abscheu selbst vor lässlichen Sünden zu erfüllen, besonders wenn dieselben zu den gefährlicheren gehören, d. h. leichter zu Todsünden führen?

---

stellt hier die Frage, und der Katechet gibt im Namen Gottes die erklärende Antwort, aber eine Antwort, welche ganz dem geistigen Zustande und Bedürfnisse des Kindes angemessen ist. Ein solches Privatissimum kann der Katechet nur geben, wenn er vorher die geistige und physische Entwickelung der Schülers in dieser Beziehung genau kennt, was außer der Beicht gar nicht möglich ist. Eine öffentliche, für Knaben und Mädchen gemeinsame' (ins einzelne gehende) Belehrung über diesen heiklen Gegenstand würde mehr schaden als nützen, weil die sexuale Entwickelung der Kinder zu verschieden und dem Katecheten unbekannt ist.. Der Beichtvater allein ist im Stande, unter Zuhilfenahme der sacramentalen Gnaden auf die Jugend pädagogisch und katechetisch einzuwirken, damit die geschlechtlichen Verhältnisse in geordnete Bahnen geleitet oder zurückgeleitet werden'.

Man wird mir erwidern, wenigstens eine schlimme Folge sei bei dem empfohlenen Vorgehen zu befürchten, dass nämlich die Kinder viel öfter in Sünden gegen die Keuschheit fallen, da die Furcht vor der lässlichen Sünde offenbar weit weniger wirksam die Sinnlichkeit zügelt und in Schranken hält als der Abscheu vor der schweren Sünde.

Ist diese Furcht ganz berechtigt? Es will mir scheinen, dass die rigoristische Übertreibung in diesem Punkt durchaus nicht die beabsichtigte Wirkung habe und selbst recht gewissenhafte Kinder gegen diese Versündigungen nicht mit jenem heiligen Ernst und Eifer sich wehren, mit dem sie vor wirklichen schweren Sünden sich zu hüten pflegen. Die Unwahrheit und Übertreibung begleitet der Segen Gottes nicht. Und vielleicht wird die Stimme des überstrengen Katecheten in manchen Fällen doch noch durch die vernünftige Stimme des Gewissens übertönt, und die Kinder urtheilen in den praktischen Fällen trotz der Behauptungen des Katecheten oft mit genügender Sicherheit: Dies und dies kann keine schwere Sünde sein.

Wenn übrigens auch die berührte schlimme Folge einträte, müssten wir der alten katholischen Lehre gemäß sagen: Besser viele lässliche Sünden als eine einzige Todsünde.

Michael Gatterer S. J.

Los Despachos de la Diplomatia Pontificia en España, Memoria de una Mission Official en el Archivio Secreto de la Santa Sede por Ricardo de Hinojosa. I T. XXV p. 423. Madrid, De La Fuente, 1896.

Wie die übrigen Regierungen gelehrte Forscher nach Rom geschickt, um die in der vaticanischen Bibliothek und dem päpstlichen Geheimarchiv verborgenen Schätze zu heben, so hat auch die spanische Hinojosa mit der Aufgabe betraut, die für die Geschichte Spaniens wichtigen Urkunden einzusehen. Hinojosa hat den ihm gewordenen Auftrag nicht nur treu erfüllt und alle die einschlägigen Documente verzeichnet, sondern auch angegeben, ob und wo dieselben ganz oder zum Theil abgedruckt sind. Die Einleitung verbreitet sich über den Wert der verschiedenen römischen Sammlungen, während in acht Capiteln wichtige Punkte, die über das Verhältnis Spaniens zum Heiligen Stuhle neuen Aufschluss geben, hervorgehoben werden. Die durch Gründlichkeit und Unparteilichkeit ausgezeichnete Darstellung hat vieles gemein mit den Einleitungen Brewers und Gairdners zu den Calendars of Letters and Papers Henry VIII.; aber mit dem Unterschied, dass Brewer-

Gairdner auf die von ihnen abgedruckten Documente verweisen können, während Hinojosa, der auf manches bisher Ungedruckte verweist, die Nachprüfung sehr schwer macht. Für einen Spanier zeigt H. eine ganz staunenswerte Bekanntschaft mit den gedruckten und ungedruckten Quellen. Es ist ihm verhältnismäßig wenig entgangen. Wir hätten eine Benützung der von Rawdon Brown herausgegebenen Calendars of State Papers Venetian gern gesehen. Gerade über Paul IV. bieten sie weit mehr als das Buch von Duruy.

Die Zeit der Errichtung einer beständigen Nuntiatur in Spanien läſst sich nicht genau bestimmen, H. setzt dafür das Jahr 1486 an. Der hl. Stuhl war indes schon vorher durch Geschäftsträger vertreten, die meistens auch die päpstlichen Einkünfte eintrieben und den Titel Secretarius, Nuntius et Collector Apostolicus in regnis Castellae et Legionis etc., Nuntius et Collector generalis führten. Je mehr Spanien unter Ferdinand dem Katholischen, unter Karl V., Philipp II. in die Angelegenheiten des übrigen Europa und namentlich Italiens verwickelt wurde, desto enger wurden die Beziehungen, desto häufiger die Verhandlungen mit den Päpsten. Um wichtige Angelegenheiten zu ordnen, Miſsverständnisse zu beseitigen, schickten die Päpste oft außerordentliche Gesandte nach Spanien. Da hierzu meistens die tüchtigsten und angesehensten Diplomaten und Kirchenfürsten verwandt wurden, haben die Depeschen derselben hohen Wert. Der Heilige Stuhl hatte um diese Zeit viel von seinem Ansehen eingebüßt und muſste sich manche Beleidigungen seitens der spanischen Herrscher gefallen lassen, die beständig über Parteilichkeit der Päpste klagten. Es läſst sich nicht leugnen, daſs durch die zu große Rücksicht auf die Könige Englands und Frankreichs manche gute Maßnahmen verhindert, aber die Nachsicht und Langmuth der Päpste hatte doch auch ihren guten Grund in der Besorgnis, Heinrich und Franz möchten zum Protestantismus übertreten und Nationalkirchen gründen. Eine solche Gefahr war seitens des Kaisers und des Königs Ferdinand nicht zu fürchten. Energisches und entschiedenes Auftreten würde wahrscheinlich der katholischen Sache mehr genützt haben, als die schwankende Politik und die verschiedenen dem Kaiser gemachten Friedensvorschläge, in denen derselbe aufgefordert wurde, alle die Forderungen des französischen Königs zu gewähren (vgl. S. 60). Ein einträchtiges Zusammengehen der zwei höchsten Gewalten des Papstes und des Kaisers hätte die Fortschritte der großen Revolution aufhalten können, leider konnten sich Paul III. und Karl V. Jahre lang nicht verständigen, und so kam es, daſs der eine die Pläne des andern durchkreuzte. — Gerade über diese wichtige

Periode haben wir noch manche Aufschlüsse zu erwarten. In dem Geheimarchiv zu Rom, in der Bibliotheca Chigiana, dem Staatsarchiv in Neapel sind noch manche Schätze zu heben, wie H. zeigt.

Die Ernennung von außerordentlichen Botschaftern hatte nicht immer den von den Päpsten erwarteten Erfolg; denn dieselbe führte oft zu Conflicten mit den am spanischen Hofe beglaubigten Nuntien und mit dem Hofe selbst, der ausgezeichnete Kirchenfürsten wie die Cardinäle Pole und Morone mit großem Misstrauen betrachtete. Bei Kaiser Karl besaß niemand größeren Einfluss als der Nuntius Poggio, der den Kaiser auf seinen verschiedenen Feldzügen begleitete.

Ausführlich handelt H. über Paul IV., seine Bemühungen um Einführung der Inquisition, Bekämpfung der Häretiker, seine strengen Verordnungen gegen die katholischen Regierungen, die sich Eingriffe in die Rechte des apostolischen Stuhles erlaubt hätten. Auch den Nuntien wird eingeschärft, dass sie durch ein musterhaftes Betragen und Vermeidung mancher bisher üblichen Missbräuche andern als Muster voranleuchten sollten. Nach dem Falle des Cardinals Carlo Caraffa war Alfonso Caraffa, Erzbischof von Neapel, der Hauptberather des Papstes; dieser trug viel dazu bei, einigermaßen freundliche Beziehungen zu Spanien herzustellen.

Die Verhandlungen Pius' IV. mit den katholischen Mächten, besonders mit Spanien über die Neuberufung des tridentiner Concils im Jahre 1560 nahmen viel Zeit in Anspruch. Philipp II. und die spanischen Bischöfe waren mit den Vorgängen auf dem Concil unzufrieden und suchten die Vorrechte des Heiligen Stuhles zu beschränken. Manche Streitigkeiten hatten darin ihren Grund, dass die päpstlichen Legaten auf dem Concil mit den Nuntien in Spanien infolge des französischen Bürgerkrieges nicht verkehren konnten. Um ein Einverständnis mit Philipp II. herzustellen, wurde Carlo Visconti, Bischof von Ventimiglia, nach Madrid geschickt. Demselben gelang es, die Vorurtheile des Königs zu zerstreuen und denselben zur Anerkennung und Veröffentlichung der Beschlüsse des Concils zu vermögen. Während der kurzen Regierung Pius' IV. waren nicht weniger als 16 Nuntien und außerordentliche Botschafter beim spanischen Hofe beglaubigt.

Weit weniger versöhnlich als Pius IV. war sein Nachfolger, der durch den Einfluss der Zelanti im Cardinals-Collegium gewählte Cardinal Michele Ghislieri, der sich an die Spitze der katholischen Reformbewegung stellte und kein Bedenken trug, den katholischen Mächten, wenn es nöthig schien, entgegenzutreten. Die päpstlichen Diplomaten in Spanien entwickelten eine rege Thätigkeit und verstanden es, Philipp, der in der Regel mit großer Zähigkeit

an seinen Rechten festhielt, für die kirchlichen Reformen geneigt zu machen. Castagna, Erzbischof von Rossano, erwarb sich als Nuntius ganz besondere Verdienste um die Kirche. Außer Castagna führten noch 6 außerordentliche Gesandte die Verhandlungen mit Philipp. Der Papst wünschte, dass Philipp sich nach den Niederlanden begebe und die Verhältnisse ordne, ferner dass er den Papst in der Durchführung der Reformen unterstütze.

Acquaviva wurde nach Spanien geschickt, um dem König sein Beileid zum Tode Don Carlos' auszudrücken, die Depeschen und Briefe, welche auch von neueren Gelehrten Acquaviva zugeschrieben werden, rühren von Castagna her. Wir können auf den Inhalt des Buches nicht weiter eingehen und bemerken nur, dass es einer der wichtigsten Beiträge zur Kirchengeschichte Spaniens ist. Der Druck ist nicht immer correct, doch lassen sich die Fehler leicht corrigieren. Möchte sich doch die spanische Regierung dazu entschließen, die Documente, die Hinojosa gesammelt hat, abdrucken zu lassen; sie würde dadurch der Wissenschaft den größten Dienst erweisen.

A. Zimmermann S. J.

Wilhelm von Humboldt als Staatsmann. Von Bruno Gebhardt. I. Bd. Bis zum Ausgang des Prager Friedens. Stuttgart, Cotta, 1896. VIII. 487 p.

Gebhardt hat sich lange mit seinem Gegenstand beschäftigt und eine Reihe von Aufsätzen über Humboldt veröffentlicht; dass es ihm aber gelungen, ‚den leidenschaftslosen Charakter seines Helden durch seine Schilderung auszudrücken', möchten wir in Abrede stellen. Gebhardt hat seinen Stoff weder beherrschen noch demselben eine Seele einzuhauchen vermocht. Seine Darstellung ist ohne Schwung und trocken und wäre ohne die zahlreichen Auszüge aus Humboldts Correspondenz ungenießbar. Das erste Buch: ‚Die Römischen Jahre 1802—8' gibt uns eine gute Vorstellung von der Geschmeidigkeit und Gewandtheit Hs, der sich die Achtung und das Vertrauen der maßgebenden Kreise Roms zu erwerben wusste. Der Aufenthalt Humboldts war für den preußischen Staat wie später der Niebuhrs ein großer Vortheil; man ist erstaunt, dass ein so freisinniger Mann der katholischen Kirche nicht größeres Wohlwollen entgegenbrachte und der Bevormundung der Kirche durch den Staat das Wort redete. Humboldt will kein Concordat, er fordert allerlei Zugeständnisse vom Papst, das preußische System scheint ihm ganz vortrefflich zu sein, ‚denn die Katholiken erhalten nirgends wie in

Preußen alle die Wohlthaten, die sie nach ihrer Religion vom Papst erlangen können, für so geringe Opfer' (S. 53). Nirgends waren die Katholiken abhängiger vom Staat. H. ist unwillig über Dalberg, der das Recht des freien Verkehrs der Bischöfe mit Rom befürwortet. ‚Dadurch wird, meint H., für die bürgerliche Autorität jede Möglichkeit, die Schritte der Curie zu überwachen aufgehoben und selbst das Placetrecht der Regierungen vernichtet.

Im zweiten Buche, das den Titel führt: ‚An der Spitze des Unterrichtswesens 1809—10', gibt uns Gebhardt interessante Einzelnheiten über die klägliche Lage der Volks- und Lateinschulen und Universitäten. Da die preußischen Provinzen weit weniger von den Folgen der Kriege mit Frankreich gelitten hatten als die Rheinlande, Süddeutschland und Österreich, ist man billig erstaunt über die Nachlässigkeit der Regierung, die doch durch die Einziehung der Klostergüter reiche Hilfsquellen erlangt hatte. Erst nach der Niederwerfung Preußens durch Napoleon dachte man daran, für die Hebung des Unterrichtswesens einzutreten. Die Mittel der Universität Königsberg waren so zusammengeschrumpft, dass Kraus sagen konnte: ‚Wer sich der Königsberger Universität widmet, legt ein Gelübde der Armut ab. Mit Kant († 1804) verlor sie ihren einzigen Gelehrten von Weltruf' (191).

Noch schlimmer sah es in Frankfurt a. O. aus. Mit Ausnahme einiger theologischer Größen hatte sie nie Lehrer von weittragender Bedeutung besessen. Ehren-Steinbart, der alte Rationalist, las innerhalb zwei Jahre immer die ganze Theologie, erschien auch wohl gar nicht und ließ bloß durch seinen Fiskal die Hefte vorlesen, versicherte aber trotzdem, wer sein biennium gehört, sei ein vollständiger Theologe. Außer ihm docierte eine ganz unbedeutende Persönlichkeit und Detmers, der auf dem Katheder einschlief. Ein anderer Theologieprofessor, der lutherische Prediger Hermann, pflegte zu sagen, wer sein ‚homileticum practicum' hörte und ein Maulvoll Exegese, der wisse, ‚wo Barthel Most hole' (194). Bekannter war in weiteren Kreisen der Lexikograph J. G. Schneider; nur schade, dass er nach Möglichkeit vermied, Collegien zu lesen, und wenn es dennoch geschah, durch Forderungen von Holzgeld an die Studenten den Spott hervorrief. Die Zahl der Studenten war sehr gering, und die wenigen zahlten auch keine Collegiengelder. Was ihnen geboten wurde, war nichts wert. Die Professoren machten nun den sonderbaren Vorschlag, die Eltern sollten die Honorare direct an die akademischen Gerichte einsenden, und zwar für fünf Vorlesungen 25 Thaler franco und pränumerando; beachten die Eltern die Vorschrift nicht, so bleiben sie verantwortlich, und es wird das Geld durch die Ge-

richtsbehörden eingetrieben (194—5). Trotz des heftigen Widerstandes, dem er in den höheren Kreisen am Hofe begegnete, bemühte sich H. Abhilfe zu schaffen. Junge, tüchtige Kräfte wurden namentlich für Königsberg gewonnen und die Gehälter aufgebessert. Das größte Verdienst erwarb sich indes H. um die Gründung der Universität Berlin, die schon gleich im Anfang und noch viel mehr in der Folgezeit eine Berühmtheit erlangte, welche die übrigen preußischen Universitäten nie besessen hatten. Humboldt konnte die Gründung der Universität mehr als irgend etwas anderes sein eigenes Werk nennen. Unter denen, die einen Ruf an die neue Universität Berlin erhielten, war auch der berühmte Philologe F. A. Wolf, der indes den Erwartungen Hs nicht entsprach. H. suchte auch die Latein- und Volksschulen zu heben und versprach sich viele Vortheile von den Prüfungen der Gymnasiallehrer. Staatsrath Schmedding wollte die Lehrer von Privatanstalten von den Prüfungen ausgenommen wissen. H. gab in diesem Punkte nach. Die protestantischen Cultusangelegenheiten waren Nicolovius überwiesen, dagegen mischte sich H. vielfach in die katholischen Angelegenheiten ein und bekämpfte die Vorschläge des katholischen Staatsraths Schmedding. Nicht bloß Katholiken, auch Protestanten klagten über die Eingriffe eines Mannes wie H., der im Rufe stand, nichts weniger als fromm zu sein (cf. 309).

Die diplomatische Thätigkeit (1810—19) ist etwas stiefmütterlich behandelt. G. bietet nicht viel Neues, das audiatur et altera pars kommt nicht zum Recht, der Biograph sieht alles durch die Brille seines Helden. Die Biographie würde nur gewonnen haben, wenn H. selbst mehr zum Wort gekommen wäre. Die Urtheile und Ansichten Hs sind immer beachtenswert und interessant.

A. Zimmermann S. J.

Staatslexikon. Herausgegeben im Auftrage der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland durch Adolf Bruder, Custos der k. k. Universitätsbibliothek Innsbruck, nach dessen Tode fortgesetzt durch Julius Bachem, Rechtsanwalt in Köln. Freiburg, Herder, 1889—1897. I. Bd VII S. 1598 Sp. II. 1646. III. 1540. IV. 1288. V. 1244.

„In letzter Zeit hat ein sogenanntes neues Recht angefangen, Geltung und Herrschaft zu gewinnen; es sei dies, sagt man, eine Errungenschaft unseres mündig gewordenen Jahrhunderts, das sich mit dem Fortschritte der Freiheit herausgebildet habe. Wenngleich jedoch Viele Vieles versucht haben, so viel steht fest, daß

für die Begründung und Leitung eines Staatswesens niemals ein besseres System aufgestellt worden ist als jenes, das aus der Lehre des Evangeliums sich von selbst ergibt'. Mit diesen herrlichen Worten gibt das jetzige Oberhaupt der katholischen Kirche[1]) als gottgesendeter Arzt den hauptsächlichsten Sitz der Krankheit an, an der unsere Zeit leidet, und weiset zugleich auf das Heilmittel hin, das die Welt retten kann und auch retten wird. Es kann keinem Zweifel unterliegen: die Übelstände, unter welchen nicht nur die wirtschaftlichen, sondern auch die gesellschaftlichen, politischen und sogar religiösen Verhältnisse heutzutage leiden, haben ihre Wurzeln zum weitaus größten Theile in jenen sogenannten wissenschaftlichen Anschauungen, die man mit einem Worte als das neue Recht bezeichnen kann. Unrichtige Theorien über das Wesen und den Ursprung des Rechtes, sein Verhältnis zur Sittlichkeit oder der Moral, somit zur Religion; in weiterer Folge unrichtige Theorien über den Ursprung, das Wesen, die Aufgabe der Staaten sind in das Leben der Völker eingedrungen und haben gewissermaßen eine Blutvergiftung bewirkt. Das Unheil begann mit der Fälschung des Rechtsbegriffes und seiner Trennung von der Moral und Religion durch Hugo Grotius. Einmal von seiner wahren Grundlage getrennt und wie auf eine schiefe Ebene gestellt, sank der Begriff immer tiefer. Augenblicklich sucht sich jene Species der materialistischen Auffassung in den Vordergrund zu drängen, nach welcher das Recht als ,der Inbegriff der durch die Thätigkeit der Naturkräfte um den Menschen und in ihm entwickelten und von der staatlichen Übermacht festgesetzten Normen für das Zusammenleben der Menschen' definiert werden muss. Dass diese falschen Ansichten über die gegenseitigen Beziehungen der Menschen zu einander in die untersten Volksschichten eingedrungen, die nun den höheren Classen selber Furcht einjagen, ist eine bekannte Thatsache.

Die Absicht, welche die Görresgesellschaft fasste, ein Staatslexikon herzustellen, dessen gesammter Inhalt auf dem Grunde der altbewährten katholischen Wahrheit ruht, möchte man eine inspirierte Idee nennen, so sehr trifft sie das Rechte. Nach mehr als zehnjähriger Arbeit liegt das Werk nunmehr vollendet vor. Die Befürchtungen, welche anfangs ausgesprochen wurden, ob die deutschen Katholiken wohl über die erforderlichen Kräfte für ein solches Unternehmen verfügten, wurden schon durch die ersten Hefte zerstreut. Das Werk ist eine durchaus achtunggebietende Leistung; es beweist, dass wir auch auf dem Gebiete der Rechts- und Staatswissen-

[1]) In der Encyklika Immortale Dei über die christliche Staatsordnung vom 1. Nov. 1885 (Herder'sche Ausgabe) S. 8; vgl. S. 30.

schaften uns keine Inferiorität vorwerfen zu lassen brauchen. Und was die Früchte betrifft, die man von demselben zu erhoffen berechtigt ist, so wird es ein wirksames Gegengift bieten gegen die falschen Ansichten, welche unsere akademisch und im besondern unsere juristisch gebildeten Kreise in den Hörsälen unserer Hochschulen in sich aufzunehmen genöthigt sind. Weiterhin wird es dazu beitragen, was Leo XIII. als Aufgabe aller Katholiken, die auf den Staat und seine Thätigkeit Einfluss nehmen können, hinstellt, ‚die gesammten Staatseinrichtungen dem wahren und wirklichen öffentlichen Wohle dienstbar zu machen, und die Weisheit und Kraft der katholischen Religion wie ein heilkräftiges Lebensblut in die Adern des Staates zu leiten'[1]).

Allerdings haben die äußeren Verhältnisse der deutschen Katholiken auch dem Staatslexikon ihren Stempel aufgedrückt. Werke ähnlichen Inhaltes, die von nicht katholischer Seite unternommen werden, ruhen ganz vorzüglich in den Händen von Hochschullehrern und unter diesen namentlich von Professoren der rechts- und staatswissenschaftlichen Facultäten. Die Artikel des Staatslexikons juristischen und staatswissenschaftlichen Inhaltes wurden zumeist von Männern bearbeitet, die einem praktischen Berufe angehören; von den Kathedern der Hochschule werden katholisch denkende Gelehrte geflissentlich ferne gehalten; die bekannten Ringe der Professoren und die Regierungen helfen sich dabei gegenseitig. Umso berechtigter ist die Freude, dass die überaus große Mehrzahl der Artikel nicht nur wegen der Gründlichkeit der Auffassung und edlen Form der Darstellung alles Lob verdient, sondern auch sich auf den Boden echt christlicher Wissenschaft stellt. Und wenn auch in einzelnen Artikeln der richtige katholische Standpunkt, wie er sich in der neuesten Zeit vorzüglich in den Encykliken Leos XIII. ausgedrückt und betont findet, noch nicht vollkommen zur Geltung gelangt ist, so muss demgegenüber wieder bemerkt werden, nicht nur dass das mehr vereinzelte Fälle sind, sondern auch dass dieser Mangel durch andere den gleichen Gegenstand berührende Artikel zumeist wieder gutgemacht wird.

Noch einige Bemerkungen seien mir gestattet. Dass die Literatur am Schlusse jedes Artikels angegeben wurde, verdient alles Lob; doch scheint mir hierin manchmal zu viel geschehen zu sein. Ohne Unterschied die Bücher anzugeben, welche wie immer den betreffenden Gegenstand behandeln, ist wenig zweckdienlich; besser wäre es nur die anzuführen, welche Gründlichkeit der Behandlung mit Correctheit der Auffassung verbinden. Ob es sich ferner nicht

---

[1]) Encyklika über die christliche Staatsordnung aaO. S. 50.

empfehlen wird, die Anzahl der Artikel zu vermehren? Manche würden dann von selbst kürzer werden. Bezüglich einzelner Stoffe wird der Leser auf später folgende Artikel verwiesen, findet aber bei diesen nichts. Namentlich haben in den ersten Bänden Verweisungen weniger Bedeutung, da es nicht möglich ist, die genauere Seitenzahl anzugeben. Bei einer zweiten Auflage kann diesem Übelstande allerdings in etwa abgeholfen werden, wie einigermaßen auch die jedem Artikel vorangehende Inhaltsangabe abhilft; aber alles doch auch nur in etwa. Wir hoffen, dass eine zweite Auflage des schönen Werkes, das der katholischen Wissenschaft zur Ehre gereicht, bald nöthig sein wird.

Jos. Biederlack S. J.

Le pape Léon XIII. Sa vie, son action religieuse, politique et sociale par Mgr. de T'Serclaes avec une introduction par Mgr. Baunard. 2 vol. XV + III + 567 p.; 636 p. in fol., Paris & Lille, Desclée, de Brouwer et C[ie] 1894.

La jeunesse de Léon XIII. d'après sa correspondance inédite. De Carpineto à Bénévent (1810—1838). Par Boyer d'Agen. Tours, Mame, 1896. 703 p. gr. 8.

—. — Dasselbe, aus dem Französischen übersetzt und bearbeitet von Dr. Ceslaus M. Schneider. Mit 55 Illustrationen und 6 Heliogravüren. Regensburg, Nation. Vlg, 1897. XVI, 442 S. gr. 8.

Die Literatur über Leo XIII. wird unübersehbar. Es ist merkwürdig, dass keine lebende Persönlichkeit die Augen von Freund und Feind mehr auf sich zieht, als der erhabene Priestergreis im vaticanischen Gefängnis. Deshalb konnte Leo XIII. das Wort des Herrn (Joh. XII) auf sich anwenden: ‚Wenn ich von der Erde erhöht sein werde, werde ich alles an mich ziehen' (T'Serclaes II. 619). Vor den unzähligen Gelegenheitsschriften bieten obige Werke größeres Interesse wegen der mitgetheilten Actenstücke, die der späteren Geschichte dienen können.

Alle drei Werke athmen die größte Begeisterung und klingen aus in Apologie und Panegyrikus. Sie wollen eben nicht strenge Geschichte bieten; deshalb wäre es unbillig, sie nach deren Gesetzen zu prüfen. T'Serclaes spricht sich demgemäß in der Vorrede aus: ‚Denen, die mir vorwerfen möchten, dass ich manchmal den Ton der Lobrede oder des Plaidoyer anschlage, antworte ich, dass es einem katholischen Priester erlaubt sein muss, die selbst von den Gegnern anerkannten Triumphe der Religion zu preisen; das gegen den ersten Vorwurf. Was den zweiten anbelangt, so gibt es leider

eine gute Anzahl Katholiken, die solches benöthigen, um die Weisungen des Papstes anzunehmen'. Wir setzen bei der Besprechung der einzelnen Werke die Thatsachen als bekannt voraus.

1. Msgr. T'Serclaes, Rector des belgischen Collegiums in Rom, steht zum hl. Vater in näheren Beziehungen, die ihm manche Quellen zugänglich machten, so besonders das Familienarchiv in Carpineto und die römischen Sammlungen.

Der Plan dieses großen, zweibändigen Werkes ist weitumfassend: das Leben, die religiöse, politische und sociale Thätigkeit Leos XIII. bis 1894. Freilich muss der Verf. sich auf die ihm bekannten Gebiete beschränken. Am meisten berücksichtigt werden Frankreich, Belgien, Italien, Nordamerika, Deutschland, Irland und Indien, Polen und Russland, weniger Österreich-Ungarn, Brasilien kaum, so ziemlich gar nicht die übrigen europäischen und außereuropäischen Länder. Erwähnt werden nur der eucharistische Congress in Jerusalem und die Antisklavereithätigkeit des Cardinals Lavigerie sowie dessen berühmter Toast. Wir wollen dem Verf. aus dieser Beschränkung keinen Vorwurf machen; eher ist es zu bedauern, dass er seine Informationen über die ihm sprachlich unzugänglichen Länder manchmal recht weit herholen musste. So zB. berichtet er über Ungarn nach den Artikeln des Pariser Monde. Daher wohl auch die glorreiche Schilderung der allgemeinen katholischen Bewegung in Ungarn, die von der gezeichneten Vollkommenheit doch noch ein wenig entfernt ist.

Besonders ausführlich werden die zahlreichen Rundschreiben Leos XIII. behandelt, ihre Entstehung, ihr Zusammenhang mit den Hirtenbriefen von Perugia. Dieser Theil ist sehr dankenswert.

Noch ausführlicher werden die Beziehungen und die langwierigen, verwickelten Verhandlungen der Curie mit den verschiedenen Regierungen dargestellt; schließlich behält Rom immer Recht. Bedauerlich sind die mehrfachen, leise erwähnten Indiscretionen, durch welche geheime Actenstücke den Gegnern ausgeliefert wurden. Man sieht eben, dass der Papst nicht immer die rechte Umgebung hatte. Von andern Unzukömmlichkeiten im Vatican, durch welche das Wirken des hl. Vaters nicht unerheblich gehindert wurde, schweigt T'Serclaes.

Das Werk ist von großem historischen Wert; nur wird die spätere Geschichtschreibung das ergänzen müssen, was der Rector des belgischen Collegiums in Rom nicht bieten zu sollen glaubte.

Die Anordnung ist in den einzelnen Abschnitten chronologisch; die Darstellung nüchtern, aber gefällig; nur merkt man, dass ein Belgier französisch schreibt.

Der ‚Fall Pitra‘, der in letzter Zeit noch von sich reden macht, wird im I. Band als Anhang apologetisch gewürdigt.

Wer sich über Leo XIII. orientieren will, kann das verdienstvolle Werk, das mit vielen Bildern und Facsimiles ausgestattet ist, nicht entbehren. Die Illustrationen und die Ausstattung stehen freilich gegen Boyer d'Agen weit zurück.

2. Boyer d'Agen hatte früher schon sich mit der Person des Papstes beschäftigt. Das Werk: Léon XIII. devant ses contemporains wird öfters von T'Serclaes rectificiert. Im vorliegenden Werke, das nur die Jahre 1810—1838 behandelt, erhebt sich der französische Journalist zum Historiker, ohne den Journalisten ganz zu verleugnen. Er bietet 229 (vielfach unvollständige) Jugendbriefe des Papstes, die er der Gefälligkeit des Neffen Leos XIII. verdankt. Diese werden im zweiten Theile (S. 211—485) in französischer Übersetzung, meist ohne Commentar, geboten; manche sind in Facsimile beigefügt. Leo XIII. zeichnet uns selbst seinen Entwicklungsgang, seine frohen und traurigen Stunden. Solche nicht für die Öffentlichkeit berechneten Briefe sind die beste Charakteristik. Darum lautet der Titel mit Recht: Die Jugend Leos XIII. nach seiner unveröffentlichten Correspondenz.

Im 1. Theil behandelt B. im leichten Feuilletonstil die Pecci vor Leo XIII., Carpineto und die Jugendjahre. Im 3. Theil sucht er den Zusammenhang der Briefe auf Grund der Ereignisse und der Memoiren der Eltern des Papstes klar zu stellen. Eine gewisse künstlerische Abrundung wird angestrebt. Die Excurse auf ziemlich weit hergeholte französische Angelegenheiten bis zu Napoleon I. hinauf wird man dem Schriftsteller der großen Nation zugute halten.

Die Darstellung ist für Franzosen unserer Zeit berechnet, glänzend und pikant, wird aber auf nicht französisch denkende Leser nicht den gewünschten Eindruck hervorbringen. Die Ausstattung, besonders in den Illustrationen, ist ein Ruhm für die Firma Mame.

3. Schneider unternahm trotz seiner sonstigen vielseitigen Thätigkeit das nicht leichte Wagnis, das vorangehende Werk für Deutschland zu bearbeiten. Stellenweise wurde der ‚Franzose‘ gekürzt, meistens übersetzt, öfter wurde auch selbständig verfahren. Die Übersetzung bereitete anscheinend manche Schwierigkeiten; sie kann aber trotz einiger erheiternden Versehen als gelungen gelten, wird jedoch den Fluss des Originals nicht ersetzen; ebensowenig muthet einen der lebhafte, phantasievolle Franzose im deutschen Gewande an. Es ist ein Mangel aller Übersetzungen, da jede Sprache ihren eigenen, nicht wiederzugebenden Genius hat.

Schn. hat eine eigene Vorrede geschrieben, die im Lobe des Thomas-Papstes ausklingt. Eigenthümlich berührt es wie bei Boyer d'Agen, dass man die Vorliebe Leos XIII. für Thomas von Aquin schon vor dem Gebrauch der Vernunft datiert. Die Zeit der Legende ist doch verfrüht; T'Serclaes weist sie ab; andere Erklärungsweisen sind historisch begründet.

Die Ausstattung ist noch großartiger als die des Originals und beweist die Überlegenheit der deutschen Presse. Die Verlagsanstalt hat in Wahrheit ein Prachtwerk geschaffen, das auch für die Geschichte bleibenden Wert besitzt.

Jos. Brandenburger S. J.



Analekten.

Aus den Anfängen des Innsbrucker Jesuitencollegiums 1838—1845. (Ein Beitrag zur Geschichte der österreichischen Ordensprovinz). In der großen Estensischen Bibliothek zu Modena befindet sich unter den Campori-Manuscripten (App. 1758) ein Kasten mit zahlreichen Briefen von Jesuiten. Beim Durchstöbern derselben fiel mir ein Fascikel mit deutschen Briefen in die Hände, die meine Aufmerksamkeit in besonderer Weise erregten. Waren die Briefschreiber ja bekannte Namen wie Pierling, Jacobs, Beckx, Rinn und erweckten die darin besprochenen Häuser wie Graz, Linz und Innsbruck liebe Erinnerungen an brüderliche Gastfreundschaft. Der Inhalt einiger dieser Briefe ist interessant genug, um hier mitgetheilt zu werden. Dieselben versetzen uns in die Anfänge der österreichischen Ordensprovinz, insbesondere der segensreichen Innsbrucker Wirksamkeit. Der Adressat ist der Erzherzog Franz IV. von Modena, Bruder des bekannten Erzherzogs Maximilian, dessen Leben P. Stöger beschrieben.

Denselben Gegenstand behandelt ein anderer bereits gedruckter aber wenig verwerteter Briefwechsel, nämlich der zwischen Josef von Giovanelli, einem großen Gönner und Beförderer der Innsbrucker Jesuiten, und dem alten Görres.

Beide Briefsammlungen, die ungedruckte und die gedruckte, geben ein klares Bild der Lage und Schwierigkeiten: sie ergänzen sich gegenseitig. Wir folgen der chronologischen Ordnung.

Am 2. September 1838 schreibt Jos. v. Giovanelli an Görres: ‚Auch die schon so lange verzögerte Jesuiten-Angelegenheit ist zum Durchbruch gekommen. Das Theresianum und Gymnasium zu Innsbruck wird ehestens der Societät übergeben werden. Hierüber hat sich besonders Fürst Metternich gegen eine ständische Deputation, bei welcher ich auch zugegen war, kräftig und entschieden ausgesprochen. Er hielt es zeitgemäß, auf die christliche Erziehung der Jugend alles Ernstes zu denken. „Von allen Ordensvereinen, sagte er, hat die wiederauflebende Societät der Jesuiten ihre Regel und ihre Disciplin am gewissenhaftesten beibehalten; ihre Ratio Studiorum ist noch von keinem neueren Stu-

dienplan übertroffen worden; was aber den Lärm betrifft, den die Liberalen in Büchern und Sudelblättern dagegen erheben, so ist es seit dreißig Jahren meine unabänderliche Maxime gewesen, auf das Feldgeschrei im Lager des Feindes zu horchen: Was der Feind nicht will, das will ich"'[1]) (Görres, Briefe. München 1874 3, 505).

Schon am 19. März 1839 konnte Jos. von Giovanelli an Görres berichten: ‚Die Jesuiten haben in Innsbruck am 7. Februar das Theresianum, und Ende Februars einen Theil (nämlich zwei Professor- und die Präfecten-Stelle) des Gymnasiums übernommen. Für das nächste Schuljahr dürfte ihnen das Gymnasium, wo nicht ganz, doch größtentheils übertragen werden. Ehe dies geschieht, kann man über ihre Leistungen im Unterrichte kein gründliches Urtheil fällen; denn dermal müssen sie sich, in ihrer Minorität, bescheiden, von dem gewohnten Geleise nicht abzulenken, sonst gäbe es eine ungeheure Confusion. Man hört übrigens nur Gutes über ihr Thun und Lassen, und ihre Frömmigkeit, Bildung und Freundlichkeit wird allgemein gerühmt. Die jungen Leute, welche unter ihnen stehen, sind sehr zufrieden' (Görres Briefe, 3, 513).

Im selben Jahre kam Görres nach Innsbruck. Über den Eindruck, den die Innsbrucker Jesuiten auf ihn machten, schrieb er am 1. December 1839 an Giovanelli: ‚In Innsbruck habe ich mir die Jesuiten und ihr Wesen angesehen, und es hat mir wohl gefallen. Sie selber haben nichts von dem, was die Protestanten von einem Jesuiten unabtrennlich halten; ich habe nichts Enges bei ihnen wahrgenommen, wohl aber eine Freiheit in Behandlung der Sachen nicht viel anders als bei unser Einem. Für ihre Sache haben sie ein lebendiges Interesse und nehmen sich der Erziehung mit Eifer, und so viel ich sehen

[1]) Die hier wiedergegebene Auffassung Metternich's stimmt überein mit einem Gutachten des Staatskanzlers vom 18. Oktober 1825 an Kaiser Franz über die Jesuiten. Nachdem Metternich betont, dass selbst ‚die Auswüchse' der Jesuiten-Institution ‚sich nie in dem Hauptzwecke: Erhaltung der Kirche und des Thrones und Sieg der einen wie des andern über ihre Gegner zu verirren vermochten', fährt er fort: ‚Wären Zweifel in der Sache möglich, so würden sie durch die leidenschaftliche Verfolgung und die grenzenlose Erbitterung aller Neuerungssüchtigen, von den Reformatoren angefangen bis zu den niedrigsten Radikalen herab, durch deren Wuth und Geifer gegen die Institution der Jesuiten, längst als beseitigt zu betrachten sein.' In demselben Gutachten sagt er über die Erziehung der Jesuiten: ‚Ebensowenig finde ich mich heute berufen, die Frage zu untersuchen, ob die Lehrweise und die Erziehungswege der Jesuiten die besten sind. Mit unseren Lehren steht die ihrige unbedingt und in den wesentlichsten Theilen in offenem Widerspruche. Ich beschränke mich darauf, unsere Lehre zu verwerfen ob jene der Jesuiten die bestmögliche ist, weiß ich nicht, aber besser als die unsrige ist sie sicher, denn sie ist monarchisch, während die bestehende es nicht ist.' Aus Metternich's nachgelassenen Papieren, Wien 1881, IV, 228—235.

konnte, auch mit Geschicke an. Die jungen Leute hängen an ihnen; und das und ihre stete Berührung mit ihnen ist das Hauptgeheimnis ihrer Weise, die darum auch in keinem neuen Lehrplan gefunden wird. Sie haben zur Zeit mit nichts als mit einigen ökonomischen Verlegenheiten zu kämpfen; das wird aber binnen Jahr und Tag sich leicht beseitigen. Alles andere wird sich finden, und so auch ihre Ausbreitung nach Bayern hinüber'. (Görres Briefe, 3, 526).

Giovanelli antwortete am 6. Januar 1840: ‚Ihr Urtheil über die Jesuiten in Innsbruck hat mich ungemein erfreut. Es bestätigt ganz meine Ansicht über dieselben und ich glaube daher, dass ich mit voller Beruhigung mir selber sagen kann, es habe mich bei den Schritten, welche ich für die Verpflanzung der Societät in meinem Vaterlande gethan habe, keine Befangenheit und kein Vorurtheil geleitet. Ich erhielt nun unlängst die Zusicherung, man werde endlich noch im Verlaufe dieses Schuljahres das ganze Gymnasium in Innsbruck der Societät übergeben. Mit dem Erziehungshause, welches neben dem Theresianum errichtet werden und in einem weiten Umfange wirken soll, will es noch nicht vorwärts gehen; allein ich werde, so lange mir Gott das Leben schenkt, nicht ruhen, bis auch dieses zu Stande kommt'. (Görres Briefe 3, 534).

Über dieses Erziehungshaus erfahren wir Näheres aus den Briefen des P. Pierling. — P. Jakob Pierling, von 1831—38 Provincial der galizischen Provinz und seitdem ‚Superior der deutsch-österreichischen Ordenshäuser der Gesellschaft Jesu', erwähnt im Eingang eines Briefes vom 21. October 1841 an den Erzherzog Franz von Modena, Erzherzog Maximilian sei mit dem Bilde der hl. Elisabeth, welches Frater Franz Stecher gemalt, recht zufrieden. Dann fährt er fort: ‚Unser Hauptbestreben geht dermalen dahin, sobald als möglich eine abgesonderte österreichische Ordensprovinz zu constituieren, damit auch der Übelstand aufhöre, der darin besteht, dass wir unsere hiesigen Ordens-Scholastiker von hier nach Galizien zur Theologie schicken müssen. Es wäre zweckmäßiger und erwünschter für uns, dieselben lieber in die Schweitz oder nach Italien zu senden, und deswegen bin ich um Reisepässe für einige Scholastiker, die ich nach Freiburg zur Theologie schicken wollte, eingekommen, habe aber keinen Bescheid erhalten. — Was jedoch die Errichtung eines theologischen Hausstudiums in den deutsch-österreichischen Staaten, und ebendadurch die Constituierung einer abgesonderten österreichischen Ordensprovinz betrifft, bin ich nicht ohne Hoffnung, dieses zu erlangen; denn meine diesfalls an Se. Majestät gerichtete Bittschrift ist nicht ganz abgewiesen worden, sondern man hat mir bedeutet, die Nothwendigkeit dieser Maßregel genau und detailliert zu begründen, was ich unterm 25. vorigen Monats gethan. Wir haben hiezu einen jährlichen Pauschalbetrag von 5000 fl. in Antrag gebracht, wodurch dann der ganze Cyklus unserer Wünsche zur Bildung der Provinz geschlossen wäre. Die gött-

liche Vorsehung wird schon diese Angelegenheit nach den Rathschlüssen ihrer Weisheit zu ordnen wissen; und ich hoffe hierüber im Laufe des Schuljahres eine finale Entscheidung. Die PP. Dominikaner haben neue Schritte gemacht, um ihr Kloster zu Grätz, in welchem dermalen unser Noviziat ist, den 4. Aug. 1844 (?) übernehmen zu können. Glücklicher Weise ist unser Noviziat unterm 21. März 1840 von Sr. Majestät mit einem Pauschalbetrag von jährlichen 7000 fl. dotiert worden, und dieser Betrag würde uns wohl auch anderswohin folgen, wenn das Noviziat von Grätz weg müsste'.

Die Hoffnungen des P. Pierling in Bezug auf das theologische Hausstudium und Convict in Innsbruck waren nicht unbegründet. Giovanelli schreibt an Görres am 18. Juni 1842: ,Außer den Congreß-Sachen haben wir in Innsbruck auch, im Wege eines Privatvereines, nun den Grundstein zu einem Jesuiten-Convikte gelegt und da uns die Beamten-Großmut — unter kaiserlicher Firma — nicht ohne geheimen Widerwillen das splendide Jus mendicandi eingeräumt, so haben wir auch sogleich einen Bettelbrief in die Welt hinausgesendet, wovon ich Ihnen zum tröstlichen Wissen einen Abdruck beilege. Ich hoffe, dass wir im Umfange unseres wenn schon armen Ländchens, sowie der gesammten Monarchie doch in Jahresfrist so viel zusammenbringen werden, um im folgenden Jahre mit dem Bau beginnen zu können. — Zu den Jesuiten drängen sich nun viele der geistreichsten und fähigsten jungen Leute hinzu, und die jüngeren aus dem Orden, welche wir in Innsbruck haben, berechtigen zu den schönsten Hoffnungen. Die Jesuiten haben die frühere Zeit begriffen, in der sie lebten; sie werden auch die jetzige begreifen lernen — —'. (Görres Briefe 3, 590).

Unter den großmüthigen Wohlthätern des Innsbrucker Convicts nimmt der Erzherzog Franz von Modena nicht die letzte Stelle ein.

In dem Briefe dat. Innsbruck 27. November 1842 dankt P. Pierling dem Erzherzog für die dem Jesuiten-Colleg in Innsbruck zugewendete Gabe; das Innsbrucker Haus zähle jetzt 31 Personen, für deren Unterhalt monatlich nur 308 fl. vorhanden.

,Das theologische Studium, das wir hier eröffnet haben, und zu dessen Unterstützung Ew. kgl. Hoheit so großmüthig beizutragen geruhen, ist bereits in vollem Zuge, und besteht für den Anfang aus 10 Hörern und 5 Professoren. Die Zahl der Hörer wird sich natürlich in den folgenden Jahren beträchtlich vermehren. Drei unserer Ordenskleriker habe ich zur Theologie nach Rom geschickt, die im Collegio Romano mit großer Freude und Liebe aufgenommen worden . . . .

,Mit allerh. Entschließung vom 1. October ist uns die Leitung und das ganze Oekonomikum der hiesigen Theresianischen Ritter-Akademie übergeben worden; und wir haben demnach jetzt in derselben so ziemlich freie Hand. Zöglinge sind dermalen im Theresianum 47: Ordensmit-

glieder zur Leitung des Theresianums 14, nämlich 4 Patres, 5 Magistri und 5 Laienbrüder. Im Ganzen sind wir demnach in Innsbruck 45 Jesuiten.

,Mit unsern Leistungen scheint man hier allgemein zufrieden zu sein. Das Theresianum steht in gutem Rufe; als wir vor drei Jahren hierher kamen, fanden wir im Theresianum, außer 17 Stiftlingen, keinen einzigen zahlenden Zögling, und nun sind deren bereits 30. — Das Gymnasium ist wohl geordnet und welcher Geist in demselben herrsche, zeigt schon der Umstand, daß am Ende des verwichenen Schuljahres neun Schüler der 6. Gymnasialklasse in unser Noviziat eingetreten sind. — Bei allem dem können wir nichts anderes thun als Gott dem Herrn für den bisherigen Segen zu danken, um ferneren Segen eifrig zu bitten, und mit denselben nach Kräften mitzuwirken. Die Angelegenheit des hier neu zu erbauenden Konviktes geht ebenfalls vorwärts. Außer dem um die Summe von 10000 fl. gekauften Bauplatz hat man bereits gegen 30,000 fl. vorräthig; und somit ist beschlossen worden, im nächsten Frühjahr den Grund zu legen, und einstweilen fünf Achtel des Gebäudes zum Ausbau zu bringen. — Ebenso überraschend als höchst erfreulich ist der Umstand, daß auch J. M. die Frau Kaiserin Mutter zu diesem Unternehmen mit 3000 fl. mitwirken zu wollen, Sich erklärt hat. Wenn diese Beisteuer materiell nicht gering ist, so ist sie von noch ungemein größerem moralischen Werthe. Für Alles sei Gott gepriesen!'

Ähnlich schreibt Giovanelli an Görres am 2. April 1843: ,Am 22. kommt der päpstliche Nuntius Fürst Altieri an, welcher zwei Tage in Innsbruck verweilen und den Grundstein zum Jesuiten-Convicte legen wird, dessen Bau wir nun mit Gottes Hilfe beginnen wollen. Wir haben dazu bereits einen Baufond von circa 40,000 fl. durch bloße milde Gaben im Verlaufe von zwei Jahren zusammengebracht, und den Baugrund mit circa 11,000 fl. bereits bezahlt. Das ist ein unerwarteter Segen Gottes. Was noch darüber erforderlich ist, wird sich wohl auch hinzufügen'. (Görres Briefe 3, 602.)

Am 28. April 1843 dankt P. Petrus Jacobs, Rektor des Jesuiten-Collegs in Innsbruck, dem Erzherzog Franz für ein Almosen und berichtet über die Grundsteinlegung des Convicts, welche der Nuntius Fürst Altieri am 27. April vollzogen habe, tags vorher habe eine feierliche Disputation stattgefunden. P. Pierling schreibt aus Graz, am 18. Juli 1843 dem Erzherzog von der Noth des Innsbrucker Collegs, dessen Einkünfte jährlich 5200 fl. betragen, die für den Unterhalt von 37 Personen, zu 200 fl. die Person gerechnet, nicht reichen. Er bittet um Unterstützung. ,Im Laufe der Monate August und September werden unsere Patres die Exercitien pro clero an verschiedenen Orten geben als zu Lienz im Pusterthal, zu Brixen, zu Salzburg und zu Grätz; am zahlreichsten versammeln sich zu diesen Geistesübungen die Geist-

lichen der Seckauer Diözese, so daß die Zahl derselben gewöhnlich gegen 200 beträgt. P. Stöger, der sie im vorigen Jahr hier mit großem Beifall und Nutzen gegeben, ist auch für dieses Jahr zu denselben aus Innsbruck, wo er Rektor des Theresianums ist, eingeladen'.

Am 15. August 1843 dankt P. Pierling für die Gabe von 1000 fl. für Innsbruck. Ebenso dankt P. Petrus Jacobs am 13. September 1843 für die erwähnte Gabe.

In einem Briefe dat. Wien 26. Februar 1844 spricht P. Beckx dem Erzherzog seinen Dank aus für 1000 fl. zu Gunsten des Collegs Innsbruck. ‚.. Die göttliche Vorsehung hat sich Ew. Königl. Hoheit und Höchstderen erhabenen beiden Herrn Brüder bedienen wollen, um die Gesellschaft Jesu besonders in den k. k. Staaten zu erhalten und zu befördern ..' P. Beckx schildert die Wirksamkeit der Gesellschaft und besonders das Verlangen der auswärtigen Missionen nach Jesuiten. Auch in Deutschland zeigen sich Zeichen, ‚die eine bessere Zukunft bereiten können. Die Exercitien der Priester werden doch immer häufiger: in den Diözesen von Seckau, Salzburg, Brixen und Trient werden sie bereits gegeben .. Sogar in Hildesheim und im Eichsfelde, eine Meile von Göttingen, wurden sie im vorigen Jahre gegeben. Mehrere protestantische Zeitungen sind dann zwar über mich und über die Exercitien gewaltig hergefallen, allein das hat nur zur Folge gehabt, daß um desto mehr Priester nach den Exercitien größeres Verlangen bekommen haben: und bereits ist Einer von unsern Patres, die in Cöthen sind, aufgefordert worden, um nach Ostern an mehreren Orten der Diözese Paderborn für die Geistlichen Exercitien zu geben. Allerdings ist es noch etwas problematisch, ob die preußische Regierung kein Hinderniß in den Weg legen wird .. Ist es möglich, es dahin zu bringen, daß die Priester in Deutschland geistliche Exercitien machen, so ist nach meiner Überzeugung der Glaube gerettet, und der Sieg der Kirche über die Sekten des Protestantismus entschieden'.

Je segensreicher sich die Thätigkeit der Innsbrucker Jesuiten entfaltete, umso mehr tobten die Gegner, wie Giovanelli am 15. September 1843 an Görres berichtet: ‚Über unsere Jesuiten in Innsbruck wird nun seit einem Jahre gottlob wacker geschimpft und gelogen. So ist's recht! Nun habe ich erst die volle Überzeugung, daß wir damit ein gottgefälliges Werk gegründet haben: würde nicht geschimpft, so wäre dieß der klare Beweis, daß der Teufel dabei neutral bleibt; bei einem wahrhaft guten Werke aber blieb der Teufel, seit die Welt steht, noch nie im Zustande indifferenter Neutralität'. (Görres Briefe 3, 611).

Ein Jahr später, am 10. September 1844, schreibt Görres an Giovanelli: ‚J .. ist ein braver und wohlgesinnter Mann; Er hat Eines nur vergessen, daß man katholischer Seits schlechterdings nicht mit Ehre gegen die Jesuiten reden kann, ohne nicht zugleich, nicht etwa

zuvor oder hernach, alles Gute von ihnen zu sagen, und so auch umgekehrt. Es ist schon recht, die Wahrheit darf nicht verschwiegen oder bemäntelt werden, aber das gilt nur von der ganzen und vollen Wahrheit, aber ganz und gar nicht von der halben, am wenigsten bei diesem Orden. Es kann nicht geleugnet werden, daß in der schwachen elenden Zeit, die seiner Aufhebung vorangegangen, auch er schwach geworden[1]; daran knüpft sich Alles, was J. an ihm in Tyrol mißfallen. Aber ebensowenig läßt sich läugnen, daß selbst in jenem Zustande der Hinfälligkeit des Ordens viele gewesen, die die alte Tradition festgehalten, und das ist Alles, was in einer Zeit allgemeiner Entartung sich fordern läßt. Nun liegt der Welt daran, daß diese gute Seite wieder hergestellt werde, ganz und gar nicht aber, daß die schwache wiederkehre. Darum halte ich alle diese Streitigkeiten, in deren Mitte die Jesuiten mit höchlich zu lobender Zurückhaltung leben, keineswegs für unfruchtbar und verloren für sie selber. Sie sehen, was man von beiden Seiten von ihnen erwartet; um das zu leisten, werden sie bis auf ihre Wurzel, die acht ersten Stifter zurückgehen müssen und so viel möglich von ihrem Geiste sich durchdringen. Uebrigens fordert man nicht weniger als Alles von ihnen, und noch etwas darüber; sie sollen der bankerotten Zeit wieder auf die Beine helfen, ohne daß sie weiter sich bemühen darf; sie will schlafen, und am Morgen soll Alles in Ordnung sein'. (Görres Briefe 3, 617).

Die Trennung der österreichischen von der galizischen Provinz hatte sich für letztere als unzweckmäßig erwiesen und mußte deshalb wenigstens für einige Zeit wieder aufgehoben werden. P. Pierling berichtet darüber in einem Briefe an den Erzherzog Franz dat. Lemberg 27. September 1844: ‚So wie E. kgl. Hoheit der Schutzpatron der Gesellschaft Jesu für Italien und die angrenzenden Theile sind, so ist es Höchstdero Herr Bruder Maximilian für Österreich und Höchstd. H. Bruder Ferdinand für Galizien'. Durch des letzteren Bemühen in Galizien ist das Adelige Convict in Lemberg zu Stande gekommen und auch sonst geht es in Galizien voran. Aber ‚an Ordenscandidaten ist unterdessen in Galizien großer, ja beinahe gänzlicher Mangel, da hingegen die deutschen Provinzen mehr liefern, als wir dort aufzunehmen im Stande sind; deßwegen glaubte auch der H. P. General beide Theile der Ordensprovinz nämlich den galizischen sowohl als den österreichischen wieder unter Einen Chef vereinigen zu sollen, weil der galizische Theil ohne Hilfe des österreichischen nicht bestehen kann. Ich mußte auch sogleich 16 Individuen aus Österreich zur Verstärkung unserer westgalizischen

[1] Görres war geboren am 25. Januar 1776 und hatte einige Exjesuiten kennen gelernt.

Häuser kommen lassen, und auf diese Art dürfte sich auch Galizien allmählich heben ..[1]).

Von Lemberg aus dankt auch P. Friedrich Rinn am 16. Februar 1845 für das Almosen für Innsbruck, zu dessen Rector er in diesen Tagen bestimmt worden sei. Der Erzherzog würde sich seiner vielleicht noch erinnern, da er vor Jahren in Lemberg Audienz bei ihm gehabt, ,in der mir Eure Kgl. Hoheit Selbst die geistliche Leitung Höchstd. Sohnes Erzherzog Ferdinand anzuvertrauen geruhten'. Von da an habe er täglich für den Erzherzog und ,die mir anvertraute kostbare Seele' gebetet.

Am 17. Februar 1845 berichtet P. Pierling dem Erzherzog: ,Der H. P. General hatte mich zwar wie Ew. Kgl. Hoheit Pater Buszyński wird gemeldet haben, als Rektor des hiesigen Collegiums bestimmt, allein bald darauf sah sich der H. P. General durch die Umstände veranlaßt, mich noch als Provinzial zu belassen, jedoch mit der Verpflichtung in Innsbruck zu residiren. — Für Galizien hingegen ernannte der H. P. General einen Vice-Provinzial, für das Innsbrucker Collegium aber den P. Friedrich Rinn als Rektor ..

,Es geschieht hier in Innsbruck durch die Gesellschaft Jesu gewiß viel Gutes, sowohl in der Kirche als im Gymnasium und in der Theresianischen Ritterakademie, und daher auch so mancher Widerspruch von Seite des Feindes alles Guten — die Zahl der Beichten und Kommunionen in unserer Kirche steigt mit jedem Jahre; sie ist im Laufe von 6 Jahren, seitdem wir in Innsbruck sind, von 9000 auf 48,000 bereits gekommen. — Das Gymnasium ist sehr gut bestellt, und ich nehme mir die Freiheit Ew. Kgl. Hoh. eine Abschrift des Berichtes zu übersenden, den der Gymnasial-Studiendirektor, nachdem er vor 2 Jahren alle Lehranstalten in Tirol visitirt hatte, an die Studienhofcommission ertheilte.

,Die hiesige Theresianische Ritterakademie, die uns übergeben ist, zählt dermalen 42 Zöglinge, wovon 18 Stipendisten — die innere Einrichtung, Ordnung und Leitung des Hauses ist gut. — Nach Außen aber gibt es manche Schwierigkeiten. Man ist auch deßwegen nicht recht befriedigt, weil der Fortgang und die Übung in der französischen Sprache nicht entspricht; worin allerdings geholfen werden muß und geholfen werden wird. — Das schlimmste Verhältniß im Theresianum ist der Umstand, daß die Fakultäts-Schüler die öffentliche Universität besuchen müssen, wo sie natürlich aller unserer Aufsicht und Leitung entzogen sind.

[1]) Auf der Rückseite steht von der Hand des Erzherzogs: dal P. Pierling Gesuita ora Rettore a Inspruck risposto col mezzo di mio fratello l'Arcid. Massimiliano et con esso mandato mille fiorini in Banc Noten pel Collegio e casa stud di Teologia de Gesuiti in Inspruck.

‚Was mit dem neuen Konvikt[1]) in Innsbruck werden wird, das im Herbste dieses Jahres für Zöglinge aus allen Ständen eröffnet werden sollte, daß weiß ich nicht. — Das Gebäude selbst, ohne Einschlußmauer, Garten und Spielplätze, ist zwar schon fertig; allein zur Einrichtung des Gebäudes und gänzlicher Vollendung ist der gesammelte Fond schon erschöpft; und selbst wenn Alles eingerichtet wäre, könnten wir nicht einziehen, ohne etwas Geld für den Anfang in Händen zu haben.

‚Ein noch größeres und wichtigeres Hinderniß aber steht im Wege, weil gegen unsere Erwartung und nachdem bedungen war, daß die neue Anstalt nach den bestehenden Vorschriften der Gesellschaft Jesu eingerichtet und geleitet werden sollte, das Gubernium unterm 22. Januar 1844 erklärte, daß sich auch bei diesem Konvikte an die für dergl. Privatanstalten überhaupt bestehenden Verordnungen zu halten sei, und daher die näheren Verwaltungsmaßregeln und Bestimmungen sowie allenfallsige nach neuen Bedürfnissen erfolgende Abänderungen vor der Einführung jedesmal dem Gubernium vorzulegen seien — dieses Verhältniß zum Gubernium und diese Oberleitung und Kontrolle desselben können wir nicht annehmen, und dies zwar umsoweniger, weil wir diese Anstalt nicht eigentlich als ein Konvikt sondern als ein Kosthaus ansehen, weil in dieselbe nur öffentlich Studierende aufgenommen werden sollen und wir nehmen daher nichts Anderes in Anspruch, als was jedem Kostgeber, der einige öffentlich Studierende in seiner Behausung aufnimmt, anheimgestellt ist. Zudem hat die Regierung keinen Kreuzer zur Sache beigetragen. Es steht demnach zu erwarten, wie sich der Knoten lösen wird‘.

Über die Arbeiten der Innsbrucker Jesuiten in der Seelsorge meldet P. Rinn dem Erzherzog in einem Briefe dat. Innsbruck, 4. October 1845: . . ‚In Rücksicht der seelsorglichen Arbeiten in unserem Berufe war dieses Jahr ungemein gesegnet. — Es wurden in diesen Herbstferien von Priestern dieses Collegiums nicht weniger als siebenmal die Priesterexercitien gegeben; nämlich dreimal in Vorarlberg, und einmal in Brixen, in Rattenberg, in Graz und in Leitmeriz. Überall mit dem günstigsten Erfolg wie sowohl die herzlichen Danksagungen der Exercitanten selbst als auch die offiziellen — solche heilsame Wirkungen anerkennenden Berichte der betr. Ordinariate es bezeugen. — Außerdem kamen auch bei weitem mehr als früher vom Auslande — meistens aus Baiern, zwei sogar aus Trier, eigens in der Absicht hieher um unter der Leitung der Unsrigen insbesondere und einzeln in unserm Hause

[1]) Nicht identisch mit dem jetzigen theologischen Convict; es gieng im Jahre 1848 der Gesellschaft Jesu verloren und dient jetzt als Mädchenwaisenhaus.

die geistlichen Übungen zu machen. — In Vorarlberg wurden auch dem Volke, an einem Orte durch 3 Tage, an einem andern durch 9 Tage die hl. Exercitien gegeben, und auch darüber hat der P. Provinzial von den betreffenden geistlichen und weltlichen Behörden die erfreulichsten Berichte, Zeugnisse und Danksagungen erhalten. — Es waren da 7—8000 Menschen versammelt, und doch wurde durchaus die schönste und erbaulichste Ordnung beobachtet. Unter den aus der Fremde, aus Baiern, Würtenberg und Schweiz Herbeigekommenen befanden sich auch mehrere Protestanten, Rongianer 2c. — die, weil unsere Patres weislich und sorgfältig alle Polemik vermieden und nur die einfache klare katholische Wahrheit vortrugen, ganz befriedigt und tief gerührt allen Versammlungen beharrlich bis an's Ende beiwohnten. — Der Zudrang zu den Beichtstühlen war außerordentlich, die meisten verrichteten Generalbeichten über ihr ganzes Leben, die guten Leute erklärten laut: „jetzt freut es uns recht zu beichten!" Unsere Patres blieben im Beichtstuhl bis 10 Uhr Nachts — und dennoch waren dann noch viele übrig, die die ganze Nacht hindurch beim Beichtstuhl ausharrten, um nur am andern Morgen früh und sicher dazu zu kommen. Sichtbar und fast wunderbar war der Segen Gottes, und man darf mit Zuversicht die schönsten bleibenden Früchte hoffen. — Es ist dies wohl ein erbarmungsvolles Gegengewicht des Trostes bei den wüthenden Stürmen, die in dieser Zeit von allen Seiten gegen die Gesellschaft loszubrechen scheinen ..'

Dieser wüthende Sturm sollte bald auch die segensreiche Thätigkeit in Innsbruck hemmen[1]), aber nur für kurze Zeit, und das in so vielen Schwierigkeiten entstandene Haus konnte erst dann seine glänzendste Thätigkeit entfalten. Den Wohlthätern desselben in schwerer Zeit, den stets hilfsbereiten Erzherzogen aus dem Hause Österreich-Este, der großherzigen Kaiserin-Mutter und dem edlen Freiherrn Josef von Giovanelli wird Gott schon reichlich vergolten haben, vor den Menschen aber mögen diese Zeilen den Dank erneuern, den das Jesuitenhaus in Innsbruck ihnen schuldet.

Bernhard Duhr S. J.

---

[1]) (Pierling) Erklärung über die in einem Ministerial-Decrete vom 7. Mai 1848 enthaltenen Gründe betreffs der Aufhebung der Gesellschaft Jesu. Innsbruck 1848. Die Schrift ist wichtig wegen der verschiedenen officiellen Erklärungen zu Gunsten der österr. Jesuiten. Andere Gutachten österreichischer Bischöfe und Ordinariate in den beiden Schriften: J. K. Bluntschli, Der Sieg des Radikalismus über die katholische Kirche in der Schweiz. Schaffhausen, 1850 und Kurzer Beitrag zur Würdigung der Gesellschaft Jesu. Eine Zusammenstellung von Aktenstücken. Luzern 1844.

Das Patriarchat von Alexandrien, die Kirche der Martyrer κατ᾽ ἐξοχήν. **Seine aera martyrum.** — Den Kopten gilt ihr Vaterland als terra sancta, als ein von Gott auserwähltes, heiliges Land.

In frommer Begeisterung feiern sie, an verschiedenen Tagen des Jahres, Ägypten als das ganz bevorzugte Land, das des gnadenreichen Besuches der heiligen Familie gewürdigt[1]), durch Scharen frommer Einsiedler ein Schauspiel für Engel und Menschen geworden[2]), und, wie kein anderes Reich auf Erden, durch unzählige Martyrien geheiligt worden ist[3]).

Das Patriarchat von Alexandrien zählt seine heiligen Blutzeugen nach Hunderten und Tausenden und Myriaden — die einheimischen Schriftsteller fügen hinzu: nach Millionen. Selbst im römischen Martyrologium findet keine andere alte Kirche eine solche ‚scharweise‘ Vertretung der Martyrer, wie es bei der von Ägypten der Fall ist. An nicht weniger als zwanzig Tagen des Jahres kündigt es die ägyptischen Martyrer turmatim, globatim, d. h. haufenweis, an. Bald werden bekannteren Heiligen bestimmte Zahlen von Gefährten beigegeben, wie zB.

am 16. Febr. — In Aegypto s. Juliani martyris cum aliis quinque millibus; und

am 26. Nov. — Alexandriae natalis s. Petri ejusdem urbis episcopi . . cum aliis sexcentis sexaginta, quos persecutionis gladius evexit ad coelos.

Bald werden hervorragenden Führern ganze Scharen ungezählt angeschlossen, wie zB.

am 4. Octob. — In Aegypto sanctorum martyrum Marci et Marciani fratrum *et aliorum pene innumerabilium utriusque sexus atque omnis aetatis* . . qui beatissimam martyrii coronam meruerunt; und

am 4. Febr. — Thmuis in Aegypto passio beati Phileae ejusdem civitatis episcopi et Philoromi tribuni militum . ., cum quibus etiam *innumera multitudo fidelium* ex eadem civitate, pastoris sui sequens exemplum, martyrio coronata est.

Bald wird eine förmliche ‚Schiffsladung‘ von hl. Blutzeugen angeführt, wie

am 22. Sept. — Antinoopoli in Aegypto sanctae Iraidis virginis Alexandrinae et sociorum martyrum, quae ad hau-

[1]) Vgl. *Macaire*, Histoire de l'Eglise d'Alexandrie, p. 16.
[2]) Ebendaselbst, p. 62.
[3]) Ebendaselbst, p. 69.

riendam e proximo fonte aquam egressa, quum vidisset *navim confessoribus Christi onustam*, relicta hydria, protinus se illis adjunxit, ac simul cum iis in urbem ducta prima omnium, post multa supplicia capite caesa est; deinde presbyteri, diaconi et virgines aliique omnes eodem mortis genere consumpti sunt.

Bald werden die Gläubigen während des Gottesdienstes überfallen und haufenweis niedergemetzelt, wie zB.

am 28. Januar — Alexandriae plurimorum sanctorum martyrum, qui hac ipsa die, factione Syriani ducis Ariani, *dum in ecclesia synaxim agerent*, diverso mortis genere sunt interempti;

am 21. März — Alexandriae sanctorum martyrum, qui sub Constantio imperatore et praefecto Philagrio, irruentibus Arianis et gentilibus, *in ecclesia*, in die Parasceves, caesi sunt; und

am 13. Mai — Alexandriae plurimorum sanctorum martyrum, qui ob fidem catholicam *in ecclesia Theonae* occisi sunt.

Am häufigsten finden sich gewisse Scharen von Blutzeugen mit dem allgemeinen Ausdruck ‚plurimorum sanctorum martyrum‘ verzeichnet, wobei jedoch zu bemerken ist, dass das plurimi nicht einfachhin eine beliebige Mehrzahl anzeigt, wie in dem Officium plurimorum martyrum des römischen Breviers, sondern dass es wirklich superlative Bedeutung hat; weshalb es auch im koptischen Heiligenverzeichnis durch innumeri wiedergegeben wird. — Soviel über die ägyptischen Martyrer aus dem römischen Martyrologium[1]).

[1]) Zur etwelchen Erklärung der so beispiellos zahlreichen, glänzenden Martyrien Ägyptens zieht Baronius die den Ägyptern eigenthümliche, durch die Gnade Christi erhöhte und verklärte Zähigkeit im Festhalten an den religiösen Überzeugungen und Übungen heran. Er schreibt (5. Januar): Quum innumera fere Aegyptiorum martyrum multitudo passa habeatur tam ex monumentis Graecorum, quam Latinorum scriptorum; de ea gente illud ad memoriam revocavi, quod scribit *Cicero, lib. 5, Tuscul.* c. 27. his verbis: ‚Aegyptiorum morum quis ignorat? quorum imbutae mentes pravitatis erroribus quamvis carnificinam prius subierint, quam ibim aut aspidem aut felem aut canem aut crocodilum violent: quorum si imprudentes quippiam fecerint, nullam poenam recusent‘. Haec Cicero. Porro si olim Aegyptii tanti vitrum, quanti illos margaritam (ut habet paroemia) fecisse putandum est, corroborante eos praesertim divina gratia? Die Kopten selbst erkennen und preisen in diesen glorreichen Triumphen, welche ihre Vorfahren gefeiert, den himmlischen Segen, den der göttliche Heiland in Person ihrem auserwählten, ‚heiligen‘ Lande gespendet. Vgl. *Macaire,* Histoire, pp. 16 u. 69.

Wenden wir uns nun den einheimischen Quellen zu. Hier sind die Angaben natürlich ausführlicher und bestimmter und häufig genaue Zahlen überliefert, wo unsere Martyrologien bloß im allgemeinen ‚Scharen heiliger Blutzeugen‘ erwähnen.

Auf mein Ansuchen, aus den liturgischen Büchern der Kopten, sowie aus sonstigen alten Denkmälern Ägyptens einige zuverlässige Notizen über die fabelhaft hoch klingende Zahl der Martyrien zu erhalten, schrieb mir der bekanntlich in der Geschichte des christlichen Ägyptens wohl bewanderte Bischof Bšai, es müsse im allgemeinen als ‚durch die Quellen erwiesen‘ angenommen werden, dass die hl. Martyrer seiner Kirche nach Millionen und Millionen zählten. Aus denselben führte er sodann einige ausgewählte Gruppen für das im Gebrauche stehende Kalendarium an, so wie sie in der ersten Auflage meines Werkes zu lesen sind.

Msgr. Macar, der heute an der Spitze der koptisch-katholischen Hierarchie steht, hat gleichfalls eine zweckmäßige Auswahl für das Kalendarium usuale Praedicationis s. Marci getroffen und in dasselbe, außer andern Scharen von Bekennern, folgende aufgenommen:

In Aegypto s. Julian. cum 5000 sociis mm. — 1. Febr.
Alexandriae ‚catholica turba martyrum‘ — 3. Maji; 23. Aug.
Atribi innumeri mm., ungezählt — 13. Febr.; 24. Jul.
In Augustamnica provincia 8000 mm. — 9. Apr.
Latopoli 174 mm. — 28. Dec.
Nicii s. Serapion cum 4800 sociis mm. — 28. Nov.
Panopoli 8140 mm. — 1. Jan.
Tentyrae 400 mm. — 15. Maji.
Thmui 885 mm. — 8. Maji.

Statt weiterer Beispiele, die ja leicht aus dem Kalendar selbst ersehen werden können, möge die Bemerkung Platz finden, dass unter den unzählig vielen Martyrern der Praedicatio s. Marci die aus der Zeit der diocletianischen Christenverfolgung die hervorragendste Rolle spielen, so zwar, dass schon ihretwegen allein das Patriarchat von Alexandrien den Ehrentitel der ‚Kirche der Martyrer‘ verdient. Während nämlich im Abendlande und in den meisten orientalischen Provinzen des Reiches die Verfolgung bereits erloschen war, wüthete der grausame Vernichtungskampf gegen die Christenheit noch mit voller Kraft in Ägypten, unter dem Kaiser Maximin II. Daja, bis zum J. 311, wo der hl. Patriarch Petrus I. als ‚letzter Martyrer durch die Staatsgewalt‘ hingerichtet wurde und so den Beinamen σφραγὶς καὶ τέλος τοῦ διωγμοῦ (sigillum et complementum persecutionis) erhielt.

Nach dem Zeugnisse der koptischen Schriftsteller haben ‚Himmel und Erde‘ zusammengewirkt, um der Nachwelt das Andenken an die glorreichen Martyrer dieser ‚längsten und grausamsten Christenverfolgung aufzubewahren; der Himmel, indem ‚der Herr der Martyrer‘ in der Person des heiligen Julius von Akfas einen umsichtigen und fleißigen Verfasser der Martyreracte erweckt; die Erde, indem die Ägyptier selbst die aera martyrum angenommen.

Vom hl. Julius wird im Synaxar berichtet, dass er von Gott eigens dazu berufen worden sei, die ägyptischen Martyrien der diocletianischen Verfolgung zu beschreiben. Um sich des ihm gewordenen allerhöchsten Auftrages nach Möglichkeit zu entledigen, ‚hatte er 300 junge Leute, welche des Schreibens kundig waren, in Dienst genommen und so, unter besonderem Schutze Gottes[1], bis gegen Ende der Verfolgung, das Leben der Martyrer aufgenommen‘. Zum Lohn für seine treuen Dienste hat er zuletzt selbst die Krone der Martyrer, mit noch andern 1500 Christen, erlangt. Wie im alten Synaxar, so ist auch im neuen Kalendar auf den 22. Thout mit Betonung seines liturgischen Beinamens angesetzt: Martyris Julii Akfahensis, scriptoris gestorum martyrum[2]).

Auch ist's, nach Bšais und Macars Zeugnis, altehrwürdige, unzweifelhafte Tradition der Kopten, dass im Patriarchate von Alexandrien das bürgerliche wie kirchliche Jahr nach diesen heiligen Bekennern des Glaubens bezeichnet, und auf diese Weise die aera martyrum eingeführt worden sei[3]). Diese Zeitrechnung, nach dem Urheber der Christen-

[1]) ‚Der Herr hatte die Herzen der Machthaber zur Nachsicht gestimmt, so dass keiner ein Wort dazu sagte, oder ihn (Julius) zur Anbetung der Götzen zwang; und Gott schützte ihn wegen seiner Verehrung der Martyrer. Diese beteten für ihn, und sagten: ohne Zweifel wird dein Blut auf den Namen Christi vergossen und du wirst unter die Zahl der Heiligen gezählt werden‘ (Synaxar). Die spätere Legende hat sein heiliges Ende in recht orientalischer Weise ausgeschmückt, indem sie ihn, vor seinem endlichen Triumphe, an verschiedenen Orten dreimal unter den Martern sterben und dreimal ‚durch Christi des Herrn Allmacht‘ vom Tode wieder auferstehen läßt.

[2]) Im ‘Εορτολόγιον, II, 707.

[3]) ‚L'anno copto data dall impero del crudele Diocleziano, chiamato dai Copti *l'era dei Martiri*: essendovi stati sotto questo imperatore in special modo martirizzati in Egitto milioni e milioni, chè non potendo quello vincere la loro costanza (che incorreggiavano altri a farsi Cristiani e ricever il martirio) gli relegava in Siria, in Roma o altrove, per evitare la moltiplicità dei Cristiani nel subire coraggiosamente per Cristo il martirio. Da qui adunque, cioè da 284 di Cristo, ebbe principio l'anno predetto, tanto ecclesiastico che civile, appresso gli Egiziani‘ (Bšai, addì 11 Paopi 1595 dei martiri). —

verfolgung auch aera Diocletiani genannt, beginnt am 1. des Monats Θωύτ, Thout[1]), im eigentlichen Ägypten im Jahre 284[2]), in Äthiopien im Jahre 276, weil nach äthiopischem Computus die Menschwerdung Christi ins Jahr 8 unserer aera vulgaris fällt[3]).

N. Nilles S. J.

Die alttestamentlichen Prophetinnen im griech. Officium. Vor einem Jahr ist an dieser Stelle bemerkt worden, daſs in der auf den vierten Adventsonntag fallenden Ἀκολουθία τῶν ἁγίων πατέρων auch die Prophetinnen des alten Bundes mitgefeiert werden[4]).

In den Menäen lautet die Rubrik des Tages[5]):

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ, Κυριακῇ πρὸ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως, μνήμην ἄγειν ἐτάχθημεν παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν, πάντων τῶν ἀπ᾿ αἰῶνος Θεῷ εὐαρεστησάντων, ἀπὸ Ἀδὰμ ἄχρι καὶ Ἰωσὴφ τοῦ μνήστορος τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου . . ὁμοίως καὶ τῶν προφητῶν καὶ προφητίδων.

Hoc die dominico ante Nativitatem Christi praeceptum nobis a sanctis et deiferis Patribus est celebrare commemorationem omnium, qui ab initio mundi Deo placuerunt, incipiendo ab Adam usque ad Josephum, sponsum sanctissimae Deiparae . . similiter et prophetarum *et prophetissarum*.

Der große Festcanon oder Hymnus besteht aus 95 Distichen, von denen die letzten 14 den heiligen Prophetinnen gewidmet sind. Da das römische Martyrologium diese Prophetinnen nicht kennt, die Menäen aber in Deutschland selten zu finden sind, so dürfte es manchen derjenigen Leser, die dem vergleichenden Studium der kirchlichen Riten obliegen, von Interesse sein, die Namen derselben mit ihrer näheren Bezeichnung aus dem griechischen Sonntagsofficium hier zusammengestellt zu sehen.

‚Le troisième siècle touchait à sa fin; Dioclès était parvenu à l'empire en 284. C'est de l'avénement de cet Antichrist, qui devait susciter contre l'église la persécution la plus sanglante et la plus universelle, que part *l'ère copte* ou l'ère des Martyrs‘ (Macaire, *Histoire*, p. 69). — Andere Erklärungen des Namens bei Kraus, Real-Encyklopädie, II, 1007.

[1]) 1. Thout, 29. Aug. *v. st.*; = 10. Sept. *n. st.* bis 1899; = 11. Sept. von 1900 bis 2000.

[2]) Vgl. mein Ἑορτολόγιον, II[2], 695.

[3]) ‚Annis Christi Aethiopum octo annos addas, ut cum vulgatis Dionysianis congruant‘. So *Ludolf*, Comment. ad Hist. Aethiop., p. 387.

[4]) 1896, S. 599.

[5]) Vgl. Ἑορτολόγιον, II[2].

Von den Distichen, die sich, nebenbei bemerkt, im allgemeinen durch classische Form wenig empfehlen, mögen beispielsweise zwei hier Platz finden, und zwar diejenigen, welche sich auf Ruth und Susanna beziehen, weil diese zwei Heiligen ausnahmsweise ohne besondere Rubrik geblieben sind. Den ganzen liturgischen Text anzuführen, würde außerhalb des Zweckes dieser Notiz liegen.

Es werden also die Prophetinnen in folgender Reihenfolge besungen:

1. Sara;	8. Ruth;
2. Rebecca;	9. Sareptina;
3. Lia;	10. Sumanitis;
4. Rachel;	11. Judith;
5. Assenatha;	12. Esther;
6. Maria;	13. Anna;
7. Debora;	14. Susanna.

Die Distichen selbst tragen folgende Überschriften:

ά — Μνήμη τῆς δικαίας Σάῤῥας, γυναικὸς Ἀβραάμ.
β' — „ „ „ Ῥεβέκκας, γυναικὸς Ἰσάακ.
γ' — „ „ „ Λείας, πρώτης γυναικὸς Ἰακώβ.
δ' — „ „ „ Ῥαχήλ, δευτέρας „ „
έ — „ „ „ Ἀσινέθ, γυναικὸς Ἰωσήφ, τοῦ παγκάλου.
ς' — „ „ „ Μαρίας, ἀδελφῆς Μωϋσέως.
ζ' — „ „ „ Δεβόῤῥας, τῆς κρινάσης τὸν Ἰσραήλ.
ή — „ „ „ Ῥούθ[1]).
θ' — „ „ „ Σαραφθίας, πρὸς ἣν Ἠλίας ἀπεστάλη.
ί — „ „ „ Σωμανίτιδος, τῆς ξενοδοχησάσης τὸν Ἐλισσαῖον
ιά — „ „ „ Ἰουδίθ, τῆς ἀνελούσης τὸν Ὀλοφέρνην.
ιβ' — „ „ „ Ἐσθήρ, τῆς λυτρωσαμένης τὸν Ἰσραὴλ ἐκ θανάτου.
ιγ' — „ „ „ Ἄννης, τῆς μητρὸς Σαμουὴλ τοῦ προφήτου.
ιδ' — „ „ „ Σωσάννης[2]).

Näheres über diesen *κανὼν ἑορταστικός* und seinen Verfasser im *Ἑορτολόγιον* aaO.

N. Nilles S. J.

[1]) *Ἔθνος λειποῦσα Ῥοὺθ ἑαυτῆς καὶ σέβας,*
Ἔθνει προσῆλθε καὶ θεῷ τοῦ Μωσέως.

[2]) *Κανὼν πρόκειται σωφρονούσαις ἐν βίῳ*
Τῆς Σωσάννης σωφρονέστατος βίος.

Bemerkungen zu Psalm 68.

I. Der hebräische Text in metrischer Gliederung.

Schema: 3, 3—10—5, 5—10—3, 3.

1. Strophe.

I 2 יקום אלהים יפוצו אויביו   וינוסו משנאיו מפניו:
3 כהנדף עשן תנדף
כהמס דונג מפני־אש
יאבדו רשעים מפני אלהים:
4 וצדיקים ישמחו לפני אלהים   יעלצו וישישו בשמחה:

1. Gegenstrophe.

II 5 שירו לאלהים זמרו שמו
סלו לרכב בערבות
ביה שמו ועלזו לפניו:
6 אבי יתומים ודין אלמנות   אלהים במעון קדשו:
7 אלהים מושיב יחדים ביתה
מוציא אסירים בכושרות
אך סוררים שכנו צחיחה:

1. Wechselstrophe.

I 8 אלהים בצאתך   לפני עמך   בצעדך בישימון: סלה
9 ארץ רעשה   אף־שמים נטפו   מפני אלהים:
זע סיני   מפני אלהים   אלהי ישראל:
10 גשם נדבות   תניף אלהים   ונלאה כוננתה:
11 חיתך ישבו־בה   תכין בטובתך   לעני אלהים:
II 12 אדני יתן אמר   המבשרות צבא רב:
13 מלכי צבאות ידדון־ידדון   ונות־בית תחלק שלל:
14 אם־תשכבון בין שפתים   כנפי + + :
יונה נחפה בכסף   ואברותיה בירקרק חרוץ:
15 בפרש שדי מלכים   ברד שלג וצלמות:

2. Strophe.

I 16 הר אלהים הר בשן   הר גבננים הר בשן:
17 למה תרצדון הרים גבננים   ההר חמד אלהים לשבתו:
אף יהוה ישכן לנצח   19c ואף סוררום לשכן יה:
18 רכב־אלהים רבתים אלפי שנאן   אדני בא מסיני בקדש:
19 עלית למרום שבית שבי   לקחת מתנות באדם אלהים:

2. Gegenstrophe.

II 20 ברוך אדני יום יום   יעמס לנו האל ישועתנו: סלה
21 האל לנו אל למושעות   וליהוה אדני למות תוצאות:
22 אך־אלהים ימחץ ראש איביו   קדקד שער מתהלך באשמיו:
23 אמר אדני מבשן אשיב   אשיב ממצלות ים:
24 למען תרחץ רגלך בדם   לשון כלביך מאיבים מנהו:

2. Wechselstrophe.

I 25 ראו הליכות אלי מלכי   הליכותיך אלהים בקדש:
26 קדמו שרים אחר נגנים   בתוך עלמות תופפות:
27 במקהלות ברכו אלהים   אדני ממקור ישראל:
28 שם בנימן צעיר רדם   שרי יהודה רגמתם:
(שם רדם) שרי זבלון   שרי נפתלי (רגמתם):
II 29 צוה אלהים עזך   עוזה אלהים זו־פעלת לנו:
30 מהיכלך על ירושלם   לך יובילו מלכים שי:
31 גער חית קנה   עדת אבירים בעגלי עמים:
התרפס ברצי כסף   בזר עמים קרבות יחפצו:
32 יאתיו חשמנים מני־מצרים   כוש תרים ידיו לאלהים:

3. Strophe.

I 33 ממלכות הארץ   שירו לאלהים   זמרו אדני: סלה
34 זמרו לאלהים לרכב   בשמי שמי־קדם:
הן יתן אלהים   בקולו קול־עז:

3. Gegenstrophe.

II 35 תנו־עז לאלהים   על־ישראל גאותו   ועזו בשחקים:
36 נורא אלהים ממקדשיו   אל ישראל:
הוא־נתן־עז ותעצמות לעם   ברוך אלהים:

1. Strophe. V. 1. יקום ist (mit LXX etc.) als Jussiv zu fassen; vgl. Gesenius-Kautzsch § 72 t. — V. 3. יעלצו habe ich an eine andere Stelle versetzt wegen des Metrums.

1. Wechselstr. V. 3. זע (Grätz) st. זה. — V. 4. נחלתך 'für dein Erbvolk' und אתה delevi wegen des Metrums; ersteres ist vielleicht entstanden durch Verdopplung von נלאה = נלהה, letzteres durch Verdopplung der Endung von כוננתה. — V. 8. Es fehlen zwei Worte am Schlusse — V. 10. Der Text ist metrisch bedenklich, und man kann ihm, wie bekannt, keinen brauchbaren Sinn abgewinnen; namentlich ist בה kaum erklärlich. Ich ziehe deshalb (mit Krochmal) das ת von תשלג zu בה und mache daraus ברד. וצלעות (Krochm.) st. בצלמון; צלמות liest auch Chald. Jetzt gibt die Zeile einen passenden Gedanken, der aus Richt. 5, 20 entnommen ist; die ganze Wechselstrophe ist ja aus dem Deboralied entlehnt.

2. Strophe. V. 3. Der 2. Stichus ist im überlieferten Texte an den Schluss der Strophe gerathen. Metrische Erwägungen zeigen, dass das letzte Wort אלהים an seiner Stelle in V. 19 belassen werden muss. — V. 4. Den 2. Stichus habe ich nach Hupfeld emendiert. Dieser beruft sich dafür auf Gen. 30, 11, wo das Keri בא גד statt בגד liest.

2. Gegenstr. V. 5. תרחץ (mit LXX) statt des sinnlosen תמחץ, das aus V. 3 sich eingeschlichen hat.

2. Wechselstr. V. 1. Ich habe eine kleine Umstellung der Worte vorgenommen. — V. 2. בתוך punktiere ich als stat. abs. — V. 3. בֵּרְכוּ punktiere ich als praeterit. — V. 5. Es fehlen drei Worte; ich erhalte sie, indem ich einiges aus der vorausgehenden Zeile wiederhole. — V. 6 צוה

punktiere ich als imptv. (mit LXX). אלהים st. אלהיך (mit LXX). — Z. 9. התרפס (imptv.) st. מתרפס. Ich punktiere בְּרֹצֵי (part. von רצה). Diese beiden Änderungen sind schon von andern vorgeschlagen und scheinen auch durch die Autorität der LXX gestützt. בזר punktiere ich als imptv. (mit LXX). — Z. 10. תרים statt des kaum erklärbaren תריץ (Grätz).

3. Strophe. Z. 2. זמרו לאלהים habe ich beigefügt mit LXX. — Z. 3. אלהים habe ich beigefügt, weil der Dichter deutlich die Absicht verräth, diesen Gottesnamen in sämmtlichen Zeilen der beiden Schlussstrophen wiederkehren zu lassen.

3. Gegenstr.. Z. 2. ממקדשיו (mit LXX) st. ממקדשיך.

In V. 3. 23. 27. scheint ein Wort zu fehlen. Man könnte da leicht helfen durch Beifügung von אתם, und indem man in V. 27 במקהלות in במו קהלות auflöst. Doch glaubte ich davon Abstand nehmen zu sollen.

Jetzt bitte ich den Leser, die vorgeschlagenen Emendationen noch einmal recht aufmerksam zu überblicken. Er wird finden, dass sie vielfach durch die LXX gerechtfertigt sind. Die übrigen Änderungen, soweit sie nicht bloß die Punctation betreffen, sind wenig zahlreich, sie berühren niemals den Inhalt und sind auch in sich höchst geringfügig. Als Ausnahme könnten vielleicht V. 15 u. 17 gelten. Aber meine Emendation von V. 15 hat doch eine mächtige Stütze durch Chald., Richt. 5, 20 und im Zusammenhange. Wem indes mein Vorschlag nicht gefällt, der versuche einen bessern Weg, diesen unverständlichen Vers zu heilen, ohne den überlieferten Lautbestand übermäßig anzugreifen. Gelingt es ihm, so ist er meines freudigsten Beifalles sicher. Übrigens genügt es für das Verständnis des Liedes, dass man an der unbestreitbaren Thatsache festhalte, V. 12—15 handeln von der Eroberung Kanaans durch Jahve. Wie man im einzelnen die schwierigen Verse erklärt, ist für die Auffassung des ganzen Psalmes belanglos. Doch wird keine Erklärung unseren Beifall verdienen, welche der offenbaren Verwandtschaft der Stelle mit dem Deboraliede nicht die gebürende Beachtung schenkt. — Zu V. 17 bemerke ich: Es ist doch höchst auffallend, dass in V. 17 ein Stichus fehlt, und dass dafür am Schlusse der Strophe ein überflüssiger sich findet; noch sonderbarer ist es, dass dieser überflüssige Stichus seinem Gedanken und seiner grammatischen Construction nach zwanglos und natürlich in die Lücke von V. 17 sich hineinfügt, aber am Schlusse der Strophe den verschiedenartigsten Deutungskünsten der Exegeten den ernstesten Widerstand entgegensetzt. Man übersehe auch nicht den schönen Chiasmus, welcher durch die Versetzung von 19c entsteht, indem jetzt in der durch V. 17 gebildeten Zweizeile, der 1. Stichus dem 4., der 2. dem 3. entspricht. Obendrein entspricht der 4. Stichus auch noch dem 3., um mit ihm einen kunstvollendeten Vers zu bilden (אף, ואף; יה, יהוה, לשכן, ישכן). Da liegt doch die Vermuthung nicht so ferne, jener Verstheil habe ursprünglich am Schluss von V. 17 gestanden, sei aber dabei zu sehr an den Rand des Textes gerathen, so dass der folgende Abschreiber ihn für eine Randbemerkung hielt, welche er an den Schluss des Abschnittes (d. h. der Strophe) verwies. Doch sei dem, wie es wolle. Die Auffassung des ganzen Liedes ist unabhängig von dieser Detailfrage.

Bemerkungen über die äußere Form des Liedes. 1. Sela findet sich dreimal und stets, wie es ja sein muss, beim Strophenwechsel. Nur steht es allemal genau eine Zeile zu spät. Das erklärt sich am einfachsten damit, dass Sela ursprünglich zwischen beiden Strophen stand und für sich eine Zeile bildete. Da konnte es später leicht hinter die nachfolgende Anfangszeile, statt hinter die vorausgehende Schlusszeile, gesetzt werden. — Man könnte auch vermuthen, die Anfangszeile habe ein Vorsänger übernommen; das nun folgende Sela aber bedeute, dass jetzt der Vollchor einzufallen habe. Doch lässt sich dies nicht hinlänglich begründen. — Vielleicht ist es auch beachtenswert, dass Sela an den drei Hauptpunkten des Liedes steht: einmal genau in der Mitte des ganzen Psalmes; dann hinter den beiden Anfangsstrophen; endlich vor den beiden Schlusstrophen.

2. In den beiden Anfangsstrophen wechseln Zeilen mit sieben tontragenden Wörtern (Heptameter) regelmäßig ab mit Zeilen, welche elf tontragende Wörter zählen (Hendekameter). Die Heptameter zerfallen durch eine Cäsur in einen Tetrameter mit folgendem Trimeter. Die Hendekameter werden durch zwei Cäsuren in einen mittleren Trimeter mit vorausgehendem und nachfolgendem Tetrameter zerlegt.

Die 1. Wechselstrophe besteht aus Hexametern. Dieselben sind in der ersten Hälfte der Wechselstrophe durch zwei Cäsuren in drei Dimeter zerlegt; in der andern Hälfte ist eine Cäsur, und die beiden Stichen sind Trimeter.

Die 2. Strophe und 2. Gegenstrophe sind Octameter, die sich aus zwei Tetrametern zusammensetzen.

Die 2. Wechselstrophe besteht aus Heptametern. Dieselben zerlegen sich in einen Tetrameter und einen Trimeter; in der 1. Hälfte der Wechselstrophe geht der Tetrameter voraus, in der andern Hälfte der Trimeter.

Die beiden Schlusstrophen haben jede als Anfangszeile einen in drei Dimeter zerlegten Hexameter. Alle andern Zeilen sind Pentameter d. h. Trimeter mit folgendem Dimeter (Qina-Verse).

3. Die Wechselstrophen sind Zehnzeilen, welche sich aus zwei Fünfzeilen zusammensetzen, d. h. wir haben eigentlich ein Strophenpaar. Es kann demnach eine Wechselstrophe durch ein Strophenpaar ersetzt werden. Dies geschieht nicht bloß in unserm Psalme. Auch in Ps. 104 (vgl. diese Zeitschrift 1897 S. 560) ist die 2. Wechselstrophe ein Strophenpaar (2 Vierzeilen); ebenso haben wir in Ps. 7 (vgl. aaO. S. 368) zwei Dreizeilen an Stelle der Wechselstrophe. — Merkwürdig ist, dass die beiden Hälften der Wechselstrophe nicht gleiches Metrum haben, wie das sonst bei Strophenpaaren der Fall ist. Dieselbe Beobachtung haben wir auch im 7. Psalme gemacht.

4. Der ganze Psalm gliedert sich zunächst in 6 Fünfzeilen, denen zwei Dreizeilen vorausgehen und zwei nachfolgen. Die Fünfzeilen sind aufgebaut aus einer einzelnen Anfangszeile, der 2 Verspaare folgen; ähnlich sind die Dreizeilen gebildet: Anfangszeile mit folgendem Verspaare.

5. Das Wort אלהים wiederholt sich mit einer gewissen Gesetzmäßigkeit. Es steht in sämmtlichen Zeilen der beiden Anfangs- und der beiden Schlusstrophen. — Ferner steht es in sämmtlichen Zeilen der 2. Strophe

mit Ausnahme der Mittelzeile. In der entsprechenden 2. Gegenstrophe ist es genau umgekehrt: אלהים fehlt in sämmtlichen Zeilen und steht bloß in der Mittelzeile. — In der 1. Wechselstrophe steht es in sämmtlichen Zeilen der 1. Hälfte, fehlt in sämmtlichen Zeilen der 2. Hälfte. — In der 2. Wechselstrophe steht es in der 1., 3., 6., 10. Zeile. Es liegt also zwischen dem 1. und 2. Elohim Eine freie Zeile; zwischen dem 2. und 3. Elohim sind zwei freie Zeilen; das 3. und 4. Elohim sind aber durch drei freie Zeilen getrennt.

6. Die 6 Anfangszeilen zeigen eine gewisse Responsion mit den 6 Schlusszeilen. Man vergleiche zB. V. 6 mit V. 36: ‚Gott in seinem hl. Zelt‘, ‚Gott in seinem hl. Tempel‘; ferner V. 3 mit V. 34: ‚Wie Wachs vor dem Feuer, vergehen die Gottlosen vor Gott‘, ‚Gott fährt einher auf den Wetterwolken, und mächtig schallet sein Donner‘ usw. — Ebenso entsprechen sich die 1. und 2. Wechselstrophe. Die 1. Wechselstrophe schildert zunächst den wundervollen Zug Gottes mit seinem Volke nach dem Lande Kanaan; dann beschreibt sie die Siege, welche dort das Volk mit Gottes Hilfe davontrug. In ähnlicher Weise schildert die 2. Wechselstrophe zunächst die prunkvollen Festzüge, welche das Volk seinem Gotte auf Sion veranstaltete; dann folgt die Bitte, er möge von dort aus das Volk zu neuen Siegen führen. — Endlich entsprechen sich die 2. Strophe und die 2. Gegenstrophe. Das zeigt sich äußerlich im Metrum und im Gebrauche des Namens Elohim. Aber auch der Inhalt ist parallel: ‚Gott hat den Sionsberg erwählt zu seinem Wohnsitz‘; ‚Von dort aus will er in Zukunft sein Volk beschützen‘.

Somit zerfällt des Lied in 2 Hälften zu je 21 Zeilen, d. h. 6+10+5 resp. 5+10+6 Zeilen. Die Theile der einen Hälfte entsprechen den Theilen der andern Hälfte, aber in umgekehrter Folge, so dass ein Kreislauf entsteht und der Schluss zum Anfang zurückkehrt. Ps. 68 ist also eine eigenthümliche Art von Kreispsalm. Vgl. diese Zeitschrift 1897 S. 335.

7. Die 1. Hälfte des Liedes beginnt mit jener Aufbruchsformel, welche Moses stets gebrauchte, so oft die Lade Gottes zur Weiterreise erhoben wurde (4. Mos. 10, 35). Sie schließt (V. 18) mit der Niederlassungsformel, welche Moses gebrauchte, wenn die Lade Gottes zum Bleiben sich niederließ (4. Mos. 10, 36 nach dem Hebräischen). — Die 2. Hälfte unseres Psalmes beginnt mit den Worten: ‚Gesegnet sei Adonai‘, sie schließt mit: ‚Gesegnet sei Elohim‘. — Der Dichter war sich also klar bewusst, dass sein Gesang aus zwei parallelen Hälften zu je 21 Zeilen bestehe, und er hat Sorge getragen, diese Eigenthümlichkeit auch äußerlich scharf zu markieren.

8. Man beachte im letzten Stichus der 3. Strophe die Schallnachahmung des Donners, sowie den Parallelismus, welchen der Bau dieses Stichus mit dem Schluss der vorausgehenden Zeile zeigt. Andere Details übergehe ich.

9. Dass meine Strophenabtheilung die richtige ist, beweisen: 1) der jeder Strophe eigenthümliche Inhalt; 2) das von Strophe zu Strophe wechselnde Metrum; 3) die gesetzmäßige Wiederkehr des Namens Elohim; 4) das dreimalige Sela.

Bemerkungen für die Übersetzung. 1. Es ist eine Eigenthümlichkeit der hebräischen Sprache, dass die 1. und 2. Person, wenn sich mit ihr eine substantivische Apposition verbindet, häufig durch die 3. Person ausgedrückt wird. ZB. statt ‚Ich, dein Diener, huldige dir‘, kann es heißen: ‚Dein Diener huldigt dir‘; statt: ‚Erhebe dich, o Gott‘, kann es heißen: ‚Möge Gott sich erheben‘. Ich habe deshalb mehrfach die 2. Person in der Übersetzung gegeben, wo der hebräische Text scheinbar die 3. Person hat.

Außerdem mögen mir noch folgende Erläuterungen gestattet sein:

1. **Gegenstr.** Z. 3. יחידים ‚die Einsamen‘, wohl auch ‚die Zerstreuten‘. Hier muss es nach dem Zusammenhange sein ‚die Heimatlosen, die Verbannten‘. Das Wort ist sonst in dieser Bedeutung nicht bekannt. — Der Sinn der ganzen Zeile ist: ‚Gott hat Israel aus der Verbannung Ägyptens in die Heimat Kanaan zurückgeführt; er hat es aus dem Elende ägyptischer Sclaverei zu einem glücklichen Dasein erlöst; nur die, welche Gott durch ihr Murren beleidigten, kamen nicht nach Kanaan, sie mussten in der Wüste bleiben und sterben‘. Das Ganze ist mit dramatischem Leben als eben sich vollziehend geschildert.

1. **Wechselstr.** Z. 4. נלאה ‚die Lechzende, Dürstende‘ bezeichnet hier die Wüste. תניף ist impf. der Wiederholung. — Z. 5. חיתך verstehen einige von den Wachteln, mit denen Gott einmal sein Volk nährte. Doch kann חיה nicht Vögel bedeuten. Es bedeutet hier ‚Schaar, Volk‘ (vgl. 2. Sam. 23, 11 13); gemeint ist das Volk Israel. בה ‚in ihr‘ d. h. in der Wüste mit Bezug auf das vorausgehende נלאה. — Z. 6 יתן ist impf. der Wiederholung; der Sieg der Debora ist nämlich ein typisches Beispiel für viele verwandte Vorkommnisse in der Zeit der Eroberung Kanaans. אמר ‚Donnerstimme‘ (Del. u. a.) — Z. 7—10 sind ein Lied, das der Dichter den Freudesängerinnen in den Mund legt. Z. 7. נות־בית ‚die Bewohnerin des Hauses‘; d. h. ein unkriegerisches und für die friedliche Beschäftigung im Hause geborenes Weib (Debora oder Jahel, vgl. Richt. 5) kämpfte und siegte (Z. 7), während so viele Krieger zu Hause lagen und ihre Zeit vertändelten, indem sie vielleicht dem Spiele der Haustauben zuschauten (Z. 8), was allerdings angenehmer war (Z. 9), als sich den Strapazen und Schrecken des Feldzuges auszusetzen (Z. 10). Dieser ganze Gedanke ist entnommen dem Deboraliede Richt. 5, 16. Überhaupt lehnt sich unsere Wechselstrophe eng an jenen Gesang an: Vgl. V. 8—9 mit Richt. 5, 4—5; V. 13a mit Richt. 5, 24; V. 14 mit Richt. 5, 16; V. 15 und 12a mit Richt. 5, 20.

2. **Gegenstr.** Z. 4—5. Der Sinn ist: Mögen deine Feinde zu entkommen suchen in die unzugänglichsten Höhen oder Tiefen (vgl. Amos 9, 1), ich werde sie in deine Hand liefern, dass du sie vernichtest. Wörtlich heißt Z. 5: Damit sich bade dein Fuß im Blute, (sich bade und erquicke) die Zunge deiner Hunde an den Feinden, an ihm (= an dem Blute); d. h. an den Feinden, nämlich an ihrem Blute. Die sonderbare Construction erklärt sich leicht damit, dass der Dichter parallele Stichen herstellen wollte und deshalb den zusammengesetzten Ausdruck ‚Blut der Feinde‘ auf den ersten (‚Blut‘) und zweiten (‚der Feinde‘) Stichus vertheilte.

2. **Wechselstr.** Die erste Hälfte handelt von den beim Tempel regelmäßig stattfindenden Festprocessionen. Z. 4. רדם ‚ihr Führer‘ und רגמתם

‚ihr Haufe‘ sind sehr dunkel. Man hat allen Grund zu vermuthen, dass רדם eine erste Stelle und רגמתם eine zweite bezeichnet, welche, weil sie gewöhnlich von vielen eingenommen wird, ‚Menge, Haufe‘ genannt ist. Ob nun Benjamin an der Spitze des Zuges geht oder im Gesange den 1. Chor bildet, welchem Juda als Gegenchor (Vollchor) entspricht, oder sonstwie eine erste Stelle einnimmt, bleibt unklar. V. 28 ist wohl jedenfalls eine nähere Erklärung von V. 27, wo im allgemeinen gesagt ist, das Volk sei in Scharen oder Chören geordnet. — שרים ‚Familienhäupter‘; sie sind hier genannt als Repräsentanten ihrer Familien.

II. Psalm 68 in deutscher Übersetzung.

1. Strophe.

I 2 Stehe auf, o Gott, dass zerstieben deine Feinde,
Dass fliehen deine Hasser vor dir.

3 Wie Rauch verweht, verwehe sie;
Wie Wachs zerschmilzt vor dem Feuer,
So mögen vergehen die Gottlosen vor dir, o Gott:
4 Die Gerechten aber sollen sich freuen vor dir, o Gott,
Frohlocken und jauchzen in Freude.

1. Gegenstrophe.

II 5 Singet Gott, spielet seinem Namen;
Bahnet den Weg ihm, der einherzieht in der Steppe;
Der da heißet Jah, frohlocket vor ihm:

6 Vor dem Vater der Waisen und Anwalt der Witwen,
Dem Gotte in seinem heiligen Zelte,
7 Dem Gotte, der zurückführt die Verbannten zur Heimat,
Der hinausführt die Geknechteten zur Freiheit,
Nur die Trotzigen sterben lässet in der Dürre.

1. Wechselstrophe.

I 8 Gott, als du auszogest
Vor deinem Volke,
Als du herschrittest in der Wüste: — Sela

9 Da erbebte die Erde,
Und die Himmel zerrannen
Vor dir, o Gott;
Es erzitterte der Sinai
Vor dir, o Gott,
Vor dem Gotte Israels.

10 Einen reichen Mannastrom
Ließest du regnen, o Gott,
Um einzurichten die Öde;
11 Und so konnte dein Volk wohnen in ihr,
Die du herrichten wolltest in deiner Güte
Für das arme, o Gott.

II 12 Als dann Adonai schallen ließ seine Donnerstimme [die Losung
zum vernichtenden Kampfe gegen die Feinde],
Da erhob sich Siegesjubel der Sängerinnen in dichtem Chor:

13 ‚Könige und Heere hastig fliehen,
Und ein Weib trägt Beute davon;
14 Wollt ihr [Männer] da liegen zwischen den Hürden,
Das Flügelspiel (der Tauben betrachtend)?

Ei ja, die Taube schillert in Silber
Und ihre Schwingen in dem Gelbglanz des Goldes;
15 Aber als zerstreute der Allmächtige die Könige,
Herrschten Hagel, Schlossen und Wetternacht‘.

2. Strophe.

I 16 Ihr Berge Gottes, Berge Basans,
Ihr Berge mit hohen Gipfeln, Berge Basans:

17 Warum beneidet ihr Berge und hohen Gipfel
Den Berg, so wählte Gott zu seinem Sitze,
Wo Jahve doch wohnen wird auf ewig,
19c Wenn man auch eifersüchtig ist auf dieses Wohnen Jahs?

18 ‚Dein Wagenzug, o Gott, ist zehntausendmal tausendfach,
Adonai, so kommst du an vom Sinai her im heiligen Tempel.
19 Du fährst auf zur Sionshöhe, führest fort Gefangene,
Nimmst mit Beuteschätze von den Menschen, o Gott‘.

2. Gegenstrophe.

II 20 Gesegnet sei Adonai Tag für Tag,
Er, der uns beisteht, der Herr, unser Heil. — Sela.

21 Unser Herr ist ein Herr zum Heile,
Jahve Adonai rettet auch aus Todesnöthen;
22 Ja, zerschmettern wird Gott das Haupt seiner Feinde,
Den struppigen Scheitel, der da trotzet in seiner Bosheit.

23 Adonai spricht: ‚Von den Basangipfeln will ich herabholen,
Will sie hervorholen aus den Gründen des Meeres,
24 Damit sich baden könne dein Fuß im Blute,
Die Zunge deiner Hunde in dem der Feinde‘.

2. Wechselstrophe.

I 25 Man schaut die Festzüge meines Herrn und Königs,
Deine Festzüge, o Gott, beim Tempelheiligthum.

26 An der Spitze ziehen die Sänger, am Schlusse die Saitenspieler,
In der Mitte Jungfrauen mit Pauken [Leviten u. Levitinnen].
27 Geordnet zu Chören segnen sie Gott,
Dich Adonai, die [übrigen] Stämme Israels

28 Hier Benjamin, der Kleine, an der Spitze,
Die Familien Judas im Gefolge;
(Dort an der Spitze) die Familien Zabulons,
Die Familien Nephthalis (im Gefolge).

II 29 Biete auf, o Gott, deine Macht;
Festige, o Gott, was du gethan hast für uns.

30 Ob deines Tempels hinauf nach Jerusalem
Mögen bringen dir die Könige Geschenke.
31 Bedräue das Thier des Schilfes [Ägypten],
Die Schar der Stiere [alle feindlichen Könige] mit den Kälbern, den Völkern.

Trete nieder, die gierig sind nach Silberbeute [Könige],
Zerstreue die Völker, welche Kriege lieben,
32 Dass huldigend kommen Ägyptens Magnaten,
Kusch erhebe seine Hände zu Gott.

3. Strophe.

I 33 Ihr Reiche der Erde,
Singet Gott,
Spielet Adonai. — Sela.

34 Spielet Gott, der einherfährt
Auf den Himmeln, den ewigen Himmeln [im Gewitter];
Hört, Gott läſst schallen
Seinen Donner, den rollenden Donner.

3. Gegenstrophe.

35 Preiset Gott in seiner Macht,
Ihn, dessen Hoheit waltet über Israel,
Der mächtig über den Wolken thronet.

36 Hoch zu verehren ist der Gott in seinem heiligen Tempel,
Der Herr Israels.
Er, der gibt Macht und Stärke seinem Volke,
Gesegnet sei Gott.

Der Gedankengang des Liedes ist jetzt nach Aufzeigung der strophischen Structur leicht zu bestimmen. Der ganze Psalm ist eine Verherrlichung Jahves ob seines Wohnens in Sion. Die 1. Hälfte des Gesanges hat zum Gegenstande die Besitznahme Sions durch Jahve; die zweite das bleibende Wohnen Jahves auf eben diesem Berge. Beide Hälften zerfallen wieder in drei Theile. Der Psalm beginnt dramatisch mit einer Aufforderung zum Aufbruche nach Kanaan, als solle eben jetzt der Weg angetreten werden (1. Strophenpaar). Zunächst nämlich richtet der Dichter eine Auf-

forderung an Jahve: ‚Erhebe dich, Gott, du Schrecken der Gottlosen und Hort aller Gerechten‘ (1. Strophe). Dann folgt eine parallele Aufforderung ans Volk: ‚Preiset Gott, den Hort der Gerechten und den Schrecken der Gottlosen seines Volkes‘ (1. Gegenstr.). — Nunmehr wird Jahves glorreicher Gang nach Kanaan geschildert (1. Wechselstr.): erst der Zug durch die Wüste (1. Hälfte der Wechselstr.); dann die Eroberung Kanaans (2. Hälfte der Wechselstr.). — Endlich wird uns dramatisch vergegenwärtigt, wie nach Eroberung des Landes der Berg Sion erwählt wird zur bleibenden Wohnstätte Jahves: Nach so vielen Siegen über die Kanaaniter zieht Jahve beutebeladen in Sion ein (2. Strophe).

Die 2. Hälfte des Psalms zeigt die gleiche Gliederung, aber in umgekehrter Folge. Zuerst erfahren wir, dass Jahve nunmehr vom Berge seiner Erwählung aus Israel beschützet. Wir hören Adonais Verheißung, der sich eben, gleichsam vor unsern Augen, auf Sion niederlässt(2. Gegenstr). Dann wird Jahves glorreiche Verherrlichung in Sion geschildert (2. Wechselstr.): Es verherrlicht ihn dort Israel durch Festzüge (1. Hälfte der Wechselstr.); möge Jahve auch die Heidenländer erobern und so alle Welt ihn verherrlichen (2. Hälfte der Wechselstr.). — Der Psalm schließt mit einer Aufforderung zum Lobe Gottes (Schlussstrophenpaar): Er ist ja groß in der gesammten Natur (3. Strophe); er ist groß auch in seinem Volke (3. Gegenstr).

Der Psalm zeichnet sich aus durch das regste dramatische Leben. Bald wird Gott angeredet, bald das Volk, bald die Berge Basans, bald die Reiche der Erde; jetzt hören wir ein Lied von Siegessängerinnen, dann eine Rede Adonais an sein Volk, dann das Gebet einer Festprocession. Während des ganzen Gesanges wird Jahves erhabene Majestät wie gegenwärtig gleichsam angeschaut. Wir sehen, wie er sich majestätisch erhebt, wie er durch die Wüste zieht und alles vor ihm erzittert, wie sein Donner die Feinde verscheucht, wie er glorreich auf Sion einzieht usw.

Doch nehmen wir Abschied von diesem Liede, welches nicht ohne Grund für das schwierigste im ganzen Psalterium gehalten wird; wir haben es aber auch jetzt als eines der schönsten erkannt. Uns will scheinen, dass Zenners Theorie der Chorlieder auch hier wieder sich bewährt, indem sie nicht bloß eine unerwartete formelle Schönheit des Psalms enthüllt, sondern auch das Verständnis wesentlich erleichtert.

Valkenburg. J. Hontheim S. J.

Bemerkungen zum Hexaemeron. Schon vor Jahren ist es mir aufgefallen, dass die sechs Gotteswerke Gen. 1 sich als eine logische Classification der Erscheinungswelt auffassen lassen. Die drei ersten Tage schuf Gott Wohnungen, d. h. Räume oder Ausdehnungen; die drei letzten Tage schuf er die Bewohner. — Zunächst schuf Gott die Ausdehnungen. Für die einfachste Vorstellung des Volkes gibt es aber drei Ausdehnungen: die zeitliche und die räumliche, welch letztere sich in die verticale und horizontale theilt. Deshalb schuf Gott am 1. Tage die zeitliche Ausdehnung oder das Nacheinander von Tag und Nacht.

Am 2. Tage schuf er die verticale Ausdehnung oder das Übereinander von Höhe und Tiefe: die obern Wasser mit dem Firmamente und die untern Wasser. Am 3. Tage schuf er die horizontale Ausdehnung oder das Nebeneinander von Land und Meer. Mit dem Lande schuf er auch die Pflanzen; denn diese gehören für die gewöhnliche Vorstellung zum Lande, wie die Haare zum Thiere. — Nunmehr schuf Gott die Bewohner. Am 4. Tage bevölkerte er die am 1. Tage geschaffenen Ausdehnungen: der Tag wird von der Sonne bewohnt, die Nacht von dem Monde und den Sternen (vgl. Gen. 1, 16). Am 5. Tage wandte Gott sich zu den Ausdehnungen des 2. Tages: er schuf in der Tiefe die Fische, in der Höhe die Vögel. Der 6. Tag war den Ausdehnungen des 3. Tages geweiht: Gott schuf an der Oberfläche des Landes die Landthiere und den Menschen; an der Oberfläche des Meeres aber schuf er nichts, sie blieb unbewohnt.

Aber, fragt man, warum schuf Gott zuerst die zeitliche Ausdehnung und dann die beiden räumlichen Dimensionen und nicht vielmehr umgekehrt? Antwort: Die horizontale Ausdehnung musste an die dritte und letzte Stelle kommen, weil Moses mit der Bevölkerung dieser Dimension, d. h. mit der Schöpfung des Menschen, abschließen wollte. Die Schöpfung des Menschen aber musste, abgesehen von andern höhern Gründen, schon deshalb an letzter Stelle erzählt werden, weil sich an sie naturgemäß die Geschichte der Menschheit anknüpfte, welche gleich nach dem Hexaemeron zu folgen hatte. — Außerdem musste die Schöpfung des Lichtes auf den 1. Tag fallen, weil vor derselben von Tagen gar keine Rede sein konnte. Die verticale Ausdehnung aber musste, wie wir gleich sehen werden, an 2. Stelle stehen, weil das Element des Wassers, dem sie entspricht, seiner Natur nach den mittleren Platz zwischen den beiden andern einnimmt.

Mit der vorstehenden Auseinandersetzung läßt sich sehr gut die folgende Auffassung vereinen. Die drei ersten Tage formte (schied, distinxit) Gott die Elemente, dann stattete er sie (ornavit) mit Bewohnern aus. Seit Plato und Aristoteles zählte man vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer. In älteren Zeiten nahm man deren nur drei an, indem man die Luft als Wasser (Wasserdunst) auffasste. Wenigstens weiß, wie allgemein bekannt ist, Heraklit nur von drei Elementen: Erde, Wasser, Feuer. Dasselbe scheint nach Ausweis des Hexaemerons auch die Ansicht der alten Hebräer gewesen zu sein.

Diese Dreitheilung der Elemente erscheint uns, nebenbei bemerkt, viel poetischer, als die seit Plato beliebte Viertheilung. Wir haben nämlich zunächst das selbstleuchtende, lichtspendende Feuer; dazu tritt der lichtempfängliche Dunst (Wasser oder Luft), welcher zwar kein eigenes Licht hat, aber unter dem Einflusse einer Lichtquelle durch und durch erhellt wird und das ihm zugestrahlte Licht aus sich heraus andern mittheilt; an letzter Stelle kommt die absolut dunkele Erde, welche aus sich weder Licht hat noch in sich je hell werden kann. Ausgehend vom Feuer der Himmels-

körper steigt das Licht durch den erhellten Dunstkreis zur dunkeln Erde. — Übrigens ergibt sich jene Dreitheilung unmittelbar aus der Erfahrung. Das Auge unterscheidet sofort Himmel (den Sitz der Gestirne oder des Feuers) und Erde; es zerlegt dann die Erde in Land und Meer. Damit sind jene drei Elemente gewonnen. — Auch die Betrachtung der Aggregationszustände kann zum selben Resultate führen. Doch sind die Alten wohl nicht diesen Weg gegangen.

Zunächst, sagen wir, formte Gott die Elemente. Am 1. Tage schuf er das Feuer oder das Licht, indem er es von der Finsternis schied und so durch den Wechsel von Tag und Nacht die zeitliche Ausdehnung bestimmte. Am 2. Tage formte Gott das Wasser, indem er die obern Wasser (Wasserdunst, Luft) von den untern schied und so durch das sichtbare Übereinander von Wasser-, Luft- und Dunstschichten die verticale Ausdehnung in ihrer heutigen concreten Erscheinung begründete. Am 3. Tage formte Gott das letzte Element, die Erde, indem er sie vom Meere schied und so durch das Nebeneinander von Land und Meer die horizontale Ausdehnung einrichtete. — Nunmehr wurden die Elemente in derselben Ordnung, in welcher sie geformt waren, mit Bewohnern versehen. Am 4. Tage schuf Gott die Insassen des Lichtes (und der durch seinen Wechsel bestimmten zeitlichen Ausdehnung), d. h. die lichtumflossenen Gestirne des Tages und der Nacht. Dann schuf er am 5. Tage die im (untern) Wasser schwimmenden Fische und die in der Luft (im obern Wasser) schwimmenden Vögel. Endlich schuf er für die Erde die Landthiere nebst dem Menschen. Vgl. S. Thom. S. th. p. 1 q. 65 sqq.

Man kann hier wieder fragen, weshalb Gott die Schöpfung mit dem feinsten Elemente begonnen habe, und nicht vielmehr mit der Erde als dem gröbsten. Zur Antwort genügt, was wir kurz vorher auf eine ähnliche Frage entgegnet haben.

Die Anordnung des Hexaemerons ist also thatsächlich eine solche, wie sie ausfallen musste, wenn Moses den Gedanken: ‚Gott habe alle Dinge geschaffen' in einer den Vorstellungen seines Volkes entsprechenden Weise durch Aufzählung der einzelnen Wesen (nach dem von uns angezeigten Eintheilungsprincipe) amplificieren wollte. Aus rein logischen Gesichtspunkten können wir die gesammte Disposition des Hexaemerons vollständig begreifen. Wir sehen ein, weshalb die Fische von den Reptilien getrennt, dagegen mit den Vögeln zu einer Classe (dem Werke des 5. Tages) vereinigt werden. Wir verstehen, weshalb die Reptilien (statt mit den Fischen) mit dem Menschen gleichsam zu einer Classe (dem Werke des 6. Tages) verbunden sind. Es ist ganz selbstverständlich, dass die Schöpfung oder Einsetzung der Sonne und der Gestirne am 4. Tage, also nach der Schöpfung des Lichtes (des Tages) und der Pflanzen angesetzt wird usw. — Wir wollen hiermit nicht beweisen, die

Schöpfungstage seien bloße logische Kategorien ohne chronologische Bedeutung. Die Discussion dieser Frage würde weitläufige Auseinandersetzungen erfordern. Wir wollten nur eine Eigenthümlichkeit des biblischen Schöpfungsberichtes constatieren, sie uns deutlich zum Bewusstsein bringen und zum Nachdenken über dieselbe anregen. Jedenfalls aber ist mit dem Gesagten der Beweis erbracht, dass Lagardes Ansicht, das Hexaemeron lasse sich nicht aus sich allein, sondern nur als Umbildung einer persischen Kosmogonie begreifen, in jeder Beziehung unhaltbar ist. Vgl. Lagarde, Mittheilungen II, 379; Purim S. 44; Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi S. 161.

Valkenburg. J. Hontheim S. J.

Zehnsprachiges katholisches Krankenbuch. Mit diesem Buche, das demnächst erscheinen wird, ist soeben ein origineller Gedanke durch Herrn Adalbert Anderl, Weltpriester bei der Pfarre zum hl. Josef in der Leopoldstadt in Wien, verwirklicht worden.

Das eminent praktische Krankenbuch (c. 500 S. fl. 8), mit fürsterzbischöflicher Approbation versehen, ist in Tendenz und Anlage ganz neu. Durch seine zweckmäßige, erschöpfende und aus der seelsorglichen Praxis hervorgegangene Bearbeitung in lateinischer (De eorum qui aegrotant cura animarum), deutscher (Der bis zu seiner Auflösung Gottergebene und betende Kranke. Der Krankenbesuch und der Beistand im Sterben), französischer, italienischer, czechischer, kroatischer, polnischer, slovakischer, slovenischer und ungarischer Sprache (Revidierte authentische Übersetzungen des autorisierten deutschen Theiles) wird es dem Curatclerus bei Ausübung der Seelsorge im vielsprachigen katholischen Österreich, insbesondere bei der herrschenden Freizügigkeit und dem so sehr erleichterten und entwickelten Verkehre die besten Dienste leisten, da ja wohl niemand alle diese Sprachen kann und doch den Sterbenden so viel als möglich beizustehen wünscht. In Berücksichtigung des Umstandes, dass der Herausgeber ein praktisches Handbuch um einen möglichst billigen Preis für Civil- und Militärseelsorger, für Spitäler und Familien bieten will, wurde die Einrichtung getroffen, dass jeder Theil, immer eine Sprache enthaltend, apart bezogen werden kann, zB. deutsch, deutsch und ungarisch, oder drei, vier oder mehr Theile (gebunden oder broschiert) je nach Wunsch und Bedürfnis der Interessenten. Diese Theile können auf Verlangen mit rubricierten Einschreibeblättern im Formate des Buches, die zum Verzeichnen der Kranken in der Pfarre, der Versehgänge usw. dienen, vereinigt werden. Der Preis der einzelnen Theile ist so niedrig als möglich gestellt und soll nur die Herstellungskosten decken. Es ist somit in der Natur der Sache gelegen, dass die Herausgabe des polyglotten Kranken-

buches, wovon der lateinische und deutsche Theil sich bereits unter der Presse befinden, die übrigen Theile im Manuscripte fertiggestellt sind und successive folgen werden, nur auf dem Subscriptionswege basiert werden kann[1]).

Wir empfehlen allen Seelsorgern dieses billige und eminent praktische Krankenbuch für diesen wichtigsten Theil der Pastoration.

Jos. Brandenburger S. J.

Kirchenmusikalisches Jahrbuch. (Redig. v. Dr. F. Haberl. 1886—1897. Regensburg, Fr. Pustet.) Aus bescheidenen Anfängen hat sich der einstige ‚Cäcilienkalender' vom Jahre 1876 zu einer bedeutenden, ja tonangebenden Stellung unter den musikalischen Zeitschriften emporgeschwungen. Man kann sogar sagen, das ‚kirchenmusikalische Jahrbuch' ist die erste Fachschrift für Kirchenmusik. Denn seit dem ersten Jahrgang (vom Jahre 1886) bis zum gegenwärtigen lieferte das Jahrbuch eine Reihe durchaus gediegener und lehrreicher Aufsätze in allen Gebieten der vielverzweigten Musik-Theorie und -Praxis, mit einem stetigen Höhengrad von Gründlichkeit und kritischer Forschung, wie er keiner andern kirchenmusikalischen Zeitschrift zugesprochen werden kann. Wir bekommen da Aufschluss über das Kunstschöne in der Kirchenmusik, über rechtskräftige Verordnungen betreffs derselben, über Bedeutung, Aufgabe und Wirkung der liturgischen Musik, wir werden belehrt über das Wesen des Chorals und Contrapunktes, des Volks- und Kirchenliedes, wir finden bibliographische Arbeiten, Winke über Orgelspiel und Orgelbau, über Glockenguss nach Tonhöhe und Tonfülle, über Instrumentalmusik, und vieles andere. Besonders interessant und wichtig sind die Studien eines P. Utto Kornmüller und F. X. Haberl über den Choral der Medicaea, bezw. der editio authentica s. typica, gegenüber der Paléographie musicale oder dem sogenannten archäologischen Choral der Benedictiner von Solesmes. Die Ausführungen der ersteren wollen darthun, dass der ‚officielle Choral' in der authentischen Ausgabe (bei Pustet) hinter dem Benedictiner-Choral nicht zurückstehe, vielmehr in ästhetischer und praktischer Hinsicht Vorzüge aufweise; die Herausgeber der großartigen Paléographie suchen durch massenhafte Anhäufung von historischem Quellenmaterial zu beweisen, dass der darin aufscheinende Gesang der ursprüngliche, durch Tradition und Neumenschrift übermittelte gregorianische Choral sei. Allein, soviel Fleiß, Wissen und Gelehrsamkeit auch auf beiden Seiten aufgewendet wird, so dürfte doch ziemlich klar sein, dass der kürzeste Weg zur Recon-

[1]) Man subscribiert beim Herausgeber Ad. Anderl in Wien, II., Taborstraße 19, wo man auch auf Verlangen gratis Prospecte erhält.

struction des gregorianischen Gesanges, wenn sie überhaupt möglich ist, und somit zur Begleichung der Differenzen beider Parteien, nur die Herstellung textkritischer Ausgaben der notierten zuerst, sodann der neumisierten Handschriften nach der Methode der berufenen Philologie sein kann. Dadurch würde man zunächst den Choral des Mittelalters herstellen; nun müsste man auf dem gleichen Wege eine Brücke bauen von den ältesten Handschriften des 9. Jahrhundertes zum Antiphonarium Gregorii, und der echte gregorianische Gesang wäre gefunden. Dies jedoch hält nicht so leicht. Denn abgesehen davon, dass gewichtige Autoren[1]) einen der ‚griechischen' Päpste nach Gregor I., also entweder Agatho, Leo II., Sergius I. oder Gregor III., für den Verfasser des genannten Antiphonarium halten, ist das Original dieser ersten Choralsammlung, das von Archäologen und Historikern ziemlich übereinstimmend als notiert oder neumisiert angenommen wird, verloren gegangen; der Rückschluss aber von der ersten uns bekannten Handschrift (aus dem 9. Jahrhundert) auf das Original ist aus den Neumen heraus allein unmöglich, durch Zuhilfenahme der Tradition, welche selbst fast so dunkel und verschieden wie die Neumenschrift war[2]), nur schwach wahrscheinlich. Mag nun die musikalisch-philologische Kritik — und nur ihr ist es möglich — den ursprünglichen Choral, vielleicht mit Hilfe neuer Quellen, finden und herstellen oder nicht, unterdessen hat niemand das Recht zu sagen, die Jubilationen und langgezogenen Melismen gehörten zum Wesen des Chorals und darum sei der Gesang der Paléographie der echte Choral. Höchstens kann zugegeben werden, die reichen Melismen gehören zum Wesen des mittelalterlichen Gesanges, wie er in der Ausgabe von Solesmes vorliegt. Woher aber dieser Notenreichthum? Vielleicht (und das muss die Kritik untersuchen) von den Melodieläufen, Bravourarien und Rouladen der routinierten italienischen und besonders römischen Sänger, über die schon Karl der Große geklagt hat?![3]) Dieser Vermuthung[4]) kann auch ein innerer das Gegentheil der langen Melismen fordernder Grund beigefügt werden, nämlich aus dem analogen Verhalten der Kirche gegenüber allen Künsten in ihrem Dienste: das Einfache mit Würde gepaart ist da Grund-

[1]) So Théodore Nisard ‚l'archéologie musicale et le vrai chant grégorien', Paris 1890, und Gevaert ‚les origines du chant liturgique', Gand 1890.

[2]) Dies bezeugen übereinstimmend die großen Theoretiker Hucbald, Odo, Guido usf. Sie klagen auch beständig über die endlosen Melodien.

[3]) Von Italien aus wurden die ersten Sänger- (Dom- und Kloster-) Schulen gegründet, ebenso die Musik-Handschriften in die Klöster (besonders St. Gallen) gebracht.

[4]) Dieselbe wurde übrigens schon vor 10 Jahren von Witt in seinen Flieg. Bl. ausgesprochen.

satz. Einfachheit und Klarheit ist übrigens auch eine Eigenschaft des Classischen. Welcher ernste Musiker möchte auch nicht zB. die in der editio typica noch zurückgebliebenen gedehnten a-Melismen beim Alleluja gerne missen! Der Gesang, wie er in den Katakomben erklang und ein Jahrhundert hernach vom hl. Augustin so ergreifend geschildert wird, war jedenfalls nach eben dieser Schilderung einfacher als später.

Wir möchten demnach der Redaction des K. M. Jahrb. empfehlen, ein Collegium musikalisch gebildeter Philologen zur kritischen Sichtung einiger Haupthandschriften zusammenzustellen, was ja doch früher oder später einmal geschehen muss; und sie wird sich unsterbliches Verdienst erwerben.

Ein Bedauern können wir zum Schlusse nicht unterdrücken, so sehr wir den Standpunkt des ‚Fr. Franziskus' theilen, dass nämlich dessen ‚Echo (Jahrg. 1890) auf P. Dreves' Worte zur Gesangsbuchfrage' im Gegensatze zur gewohnten Objectivität der Zeitschrift etwas bitter ausgefallen ist.

Klagenfurt. J. Weidinger S. J.

Die Königin Elisabeth und ihr neuester Biograph. Weder Heinrich VIII. noch Elisabeth haben bisher einen würdigen Biographen[1]) gefunden. An Bewunderern, die einzelne ihrer Thaten mit den höchsten Lobsprüchen überhäuften, hat es ihnen in der That nicht gefehlt, aber kein Schriftsteller hat es gewagt, das Privatleben und die Politik dieser kräftigen und eigenmächtigen Herrscher zu rechtfertigen. In dem Leben beider finden sich so viele dunkle Flecken, die man wohl verdecken, aber nicht beschönigen kann. Der protestantische Standpunkt, der Elisabeth als die Wiederherstellerin des Calvinismus, als die Vorkämpferin des Protestantismus feiert, ist, einige Schwankungen abgerechnet, vertreten von Froude, Beesley spricht Elisabeth alle Religiosität ab und behauptet, sie habe nur den Katholicismus bekämpft, weil sie gleich ihrem Vater die höchste Gewalt in Kirche und Staat angestrebt habe; Creighton, der neueste Biograph, dagegen erblickt in Elisabeth die Gründerin des Anglicanismus, richtiger den Reformator Englands, die Wiederherstellerin der alten Kirche, die von allen Auswüchsen des Mittelalters gereinigt ist.

Die hochkirchliche Partei in der Staatskirche hat bekanntlich seit etwas mehr als einem Jahrzehnt angefangen die englische Reformationsgeschichte zu reconstruieren, in Hooker, Andrews, Laud &c. den vermeintlich katholischen Charakter und den Gegensatz gegen den Protestantismus zu betonen. Die Schriften dieser Männer enthalten viele Anklänge an

[1]) Queen Elizabeth by Mandell Creighton mit 24 Tafeln II, 202. 4°. Valadon Boussod. London 1896.

den Katholicismus, weil ihre Lehre eine Verquickung katholischer und protestantischer Lehren und Bräuche ist, eine Compromissreligion; sie können aber ebensowenig als Luther und Calvin als katholische Reformatoren gelten. Man gieng bald noch weiter und datierte die katholisierende Richtung, die unter den Stuarts platzgegriffen, zurück in die Regierungszeit Elisabeths. Da Elisabeth eine Repräsentantin des damals herrschenden Geistes war, so gelangte man zu dem Schluss, Elisabeth sei den Hochkirchlern beizuzählen; sie habe während ihrer langen Regierung hochkirchliche Grundsätze zur Geltung gebracht.

Wo finden sich, so fragt man sich erstaunt, die Beweise für eine solche Behauptung, was hat Elisabeth je gethan, den religiösen Sinn unter dem Volke zu fördern, wo ist sie je den Schriftstellern, welche die Sittlichkeit corrumpierten, entgegengetreten? Hat sie nicht die zwei Religionsparteien, welche allein sich zur Aufgabe setzten, den religiösen Sinn zu hegen und zu pflegen, die Katholiken und Puritaner, aufs heftigste bekämpft? Creighton beruft sich wohl auf die Proclamationen und Schreiben, welche die Königin an die Bischöfe richtete; aber die beweisen nichts. Er macht geltend, Elisabeth habe nach einigem Sträuben dem Calvinismus entsagt, den Katholicismus während der Regierung ihrer Schwester angenommen und sei dann zur anglicanischen Religion zurückgekehrt. Gerade dieser Religionswechsel ist der beste Beweis ihrer religiösen Gleichgiltigkeit, ihres durchaus profanen und weltlichen Sinnes, der ganz im irdischen Genuss aufgeht und sich über die göttlichen und menschlichen Gebote hinwegsetzt.

Nach Cr. war Elisabeth trotz ihrer rauhen Außenseite, trotz ihrer Schwüre, ihrer Verlogenheit und Genussucht eine tiefreligiöse Natur, voll der Ehrfurcht gegen alles Heilige, weil sie ihre Bischöfe ehrte und sie unterstützte, auch ihren Ministern gegenüber. Die Bischöfe waren, wie allgemein zugegeben wird, Werkzeuge in ihrer Hand und konnten, so lange sie den königlichen Willen ausführten, auf ihren Schutz rechnen, wagten sie es aber, ihre eigene Meinung zu haben, dem Willen der Königin zu widerstehen, dann wurden sie nicht weniger scharf zurechtgewiesen als die übrigen Höflinge. Die Rücksichtslosigkeit, mit der Elisabeth die Kirche beraubte und Kirchengüter an ihre Günstlinge verschenkte, war sicher kein Beweis ihrer Anhänglichkeit an die Staatskirche. Der Hof und die Günstlinge der Königin waren nichts weniger als kirchlich gesinnt. Leicester war, wenn man bei einem solchen Menschen von Religion sprechen kann, ein Puritaner, ebenso war Essex ein Liebling der strengen Calvinisten, Ralegh galt als Religionsspötter und Ungläubiger, Burghley war ein Gegner der Anglicaner und befürwortete Duldung der verschiedenen protestantischen Parteien; eine streng kirchliche Partei, wie sie unter Jakob I. und Karl I. am Hofe bestand, gab es damals nicht. Als Elisabeth die katholische Kirche abschaffte

und den Protestantismus in England einführte, ließ sie sich nicht durch religiöse, sondern nur durch rein politische Beweggründe bestimmen, durch die Furcht, die katholische Kirche möchte die von ihr heiß gewünschte Obergewalt in geistigen Dingen bestreiten.

Beesley und andere haben behauptet, Elisabeth habe durch ihren Abfall von Rom ihre Macht nicht verstärkt, die Päpste würden ihr fast alle Rechte, die sie sich über die Staatskirche anmaßte, zugestanden haben. Wir lassen dies dahingestellt, müssen aber gegen Cr. geltend machen, dass Elisabeth durch nichts zur Einführung der Reformation genöthigt war. Das englische Volk war der religiösen Verfolgung satt; die eifrigen Katholiken sowohl als die religiös Gleichgiltigen, die gerade unter den höheren Ständen zahlreiche Vertreter hatten, wünschten eine Beilegung des religiösen Streites, Duldung der verschiedenen Bekenntnisse. Im katholischen und protestantischen Lager fanden sich Heißsporne, welche eine Ausrottung der Gegenpartei gerne gesehen hätten, die jedoch ohnmächtig waren, wenn die Regierung ihr Gewicht nicht in die Wagschale warf, sondern unparteiisch verfuhr. Statt den Wünschen der großen Mehrheit Rechnung zu tragen, beschloss die Königin, eine Compromissreligion ins Leben zu rufen, ein Zwitterding, halb Katholicismus, halb Protestantismus, das infolge seiner Abhängigkeit von der Regierung den bezeichnenden Namen Staatskirche erhielt und von den strengen Katholiken und den Puritanern gleichmäßig verabscheut wurde. Da diese neue Religion das Hauptgewicht auf das Episcopalsystem, auf Ceremonien und Äußerlichkeiten legte, die Lehre als etwas mehr oder minder Gleichgiltiges betrachtete, so gewann sie unter den Laien und Gleichgiltigen allmählich Anhänger und drängte den Katholicismus und Protestantismus zurück, ohne indes tiefreligiöse Naturen anzuziehen. Cr. sucht den wahren Thatbestand zu verschleiern, wenn er behauptet: ‚Die Zahl der überzeugungstreuen Katholiken und der entschiedenen Protestanten war gering. Von 9400 Geistlichen weigerten sich nur 192 den Supremat der Königin in geistlichen Dingen anzuerkennen . . Die Mehrheit des englischen Volkes verabscheute den Papst und wünschte den englischen Gottesdienst. Der Wechsel verursachte keine große Aufregung in England‘ (p. 35) Die Protestanten bildeten ungefähr ein Zehntel, von diesem Zehntel wünschten manche den Frieden. Die Zahl der eifrigen Katholiken war lange nicht so gering, wie uns Cr. glauben machen will. Das Beispiel, aus dem er so kühne Schlüsse zieht, beweist nichts. Die Zahl der Geistlichen belief sich beim Regierungsantritt Elisabeths sicher nicht auf 9400, wenn es auch so viele Pfarrstellen gab, denn der Tod hatte unter den Priestern gewaltig aufgeräumt und der Nachwuchs war nicht groß. Dass nur 192 katholische Priester ihre Stellen im ersten Jahre der Regierung Elisabeths niederlegten, ist eine Muthmaßung, die, auch wenn sie richtig wäre, nicht viel bewiese. Factisch haben nicht nur im ersten, sondern

auch in den folgenden Jahren sehr viele katholische Priester ihren Pfarrstellen entsagt. Der Wechsel, meint Cr., verursachte keine große Aufregung. Ganz richtig. Man gieng langsam und behutsam zu Werke, man wollte das Volk glauben machen, die getroffenen Änderungen seien nur nebensächlich. Es ist zu bedauern, dass Cr. die ‚Zurich Letters‘, die daselbst abgedruckten Berichte eines Jewell und anderer anglicanischer Zeitgenossen, das bekannte Buch von Bridgett, ‚Catholic Hierarchy‘, die Calendars of Letters and Papers, Venice, Spain und die große Sammlung von Kervyn von Lettenhove nicht berücksichtigt hat. Er würde daraus ersehen haben, auf wie zähen Widerstand die Einführung der Staatsreligion stieß, wie feindlich die anglicanischen Bischöfe selbst dieser ihnen von der Königin aufoctroyierten Religion entgegentraten. Der Wechsel verursachte keine große Aufregung; d. h. er führte zu keinen Aufständen. Das ist bis zu einem gewissen Grade richtig, beweist aber durchaus nicht, dass die geistige Strömung der Staatskirche günstig war; denn die führenden Geister, die Frommen und die Gelehrten, fast alle besseren Elemente standen der Staatskirche fremd gegenüber. Das Volk soll den englischen Gottesdienst gewünscht haben. Wir hätten gerne Belegstellen für diese Behauptung gesehen, besonders da wir aus der Zeit Heinrichs VIII. und Edwards VI. viele Beweise vom Gegentheil haben, da wir wissen, dass man noch gegen das Ende der Regierung Elisabeths Messe las, dass viele, die als Protestanten galten, Messgewänder und Kelche sorgsam verwahrt hielten.

Diese und andere Thatsachen, die wir leicht vermehren könnten, stimmen freilich wenig zu Crs Dictum: ‚Das englische Volk liebte die Einfachheit des neuen Gottesdienstes, der in der Muttersprache abgehalten wurde, und nahm die englische Bibelübersetzung mit Begeisterung auf‘. Zeitgenossen wissen von dieser Begeisterung nichts, die, wenn sie je stattgefunden, in die Zeit fallen müsste, in der die Bibelübersetzung zuerst unter dem Volke verbreitet wurde. Gerade damals wollte keiner die Bibel lesen, war der Name Lutheraner für das englische Volk ein Gegenstand des Abscheus, wurden die Sechs Artikel mit großem Beifall aufgenommen. Vgl. Gairdner, Calendar of Letters and Papers Henry VIII (XIV p. VII). Die Sturmflut des Protestantismus hatte beim Regierungsantritt Elisabeths bereits ihren Höhepunkt überschritten, derselbe machte gegen früher verhältnismäßig nur geringe Fortschritte, aber dieser Umstand allein erklärt uns nicht die langsamen Fortschritte unter dem englischen Volke; wir haben vielmehr anzunehmen, dass es zäher am alten Glauben hielt als die Stämme Norddeutschlands und Skandinaviens, die auch heutzutage wenig Zuneigung zum Katholicismus zeigen.

Cr. setzt sich mit einer ganz unglaublichen Leichtfertigkeit über die Thatsachen hinweg und sagt: ‚Vielleicht in keiner ihrer politischen Maßnahmen hat Elisabeth so großen Scharfblick bewährt als in ihrer Kirchen-

politik. Sie trug besondere Sorge dafür, die Unabhängigkeit der Kirche nicht zu beschränken, der Kirche volle Freiheit in der Lösung ihrer speciellen Aufgaben zu gewähren. England war wieder unabhängig (vom Papste ja, von der Regierung weniger als je); die englische Kirche war wieder frei, ihr System hat von da an bis heute nicht gewechselt (!). Sie stand in dieser ihrer Anschauung fast ganz allein, sie blickte tiefer als ihre Minister; sie war äußerst ängstlich darauf bedacht, die Kirche sollte ihre eigenen Geschäfte besorgen. Sie hielt die Autorität der Bischöfe aufrecht und schätzte dieselbe höher als die Bischöfe selbst' (34). Einige Thatsachen müssen genügen. Selbst der nachgiebige milde Erzbischof Parker wurde durch die Einmischung Elisabeths fast zur Verzweiflung getrieben, fast alle Bischöfe hätten mit Bezug auf die clericale Kleidung und manche Ceremonien den Dissidenten gerne Zugeständnisse gemacht, sie durften nicht. Erzbischof Grindal wollte die Laienpredigt nicht verbieten, er wurde abgesetzt. Die Königin gebrauchte Erzbischof Whitgift als ihr Werkzeug behufs Knechtung des Clerus und der Bischöfe und doch soll Elisabeth der Kirche volle Freiheit gewährt haben. Kein Papst, kein Kirchenfürst hat sich je dieselben Willküracte erlaubt, wie Elisabeth, die sich von ihren Launen bestimmen ließ, denn sie waren gebunden durch das Gesetz und Herkommen.

Die meisten anglicanischen Schriftsteller vor Cr. suchen die Entartung des Clerus durch den Hinweis auf die Knechtschaft, in welcher die Kirche durch Elisabeth gehalten wurde, zu erklären. Cr. kann diesen Grund nicht geltend machen, wenn er sich nicht widersprechen will, und sucht nach einer andern Erklärung. ‚Nothwendigkeit, sagt er, hatte die Wirksamkeit des Clerus geschwächt; Männer, welche in Übergangszeiten leben, werden entweder gewaltthätige Parteimänner oder cynisch und gleichgiltig. (Dies gilt doch offenbar nur von dem großen Haufen der Charakterlosen.) Die Führer beider Confessionen waren nacheinander aus ihren Stellungen vertrieben worden; der Clerus, der übrig blieb, hatte keine starken Charaktere, keine Capacitäten aufzuweisen' (34). ‚Die Pfarrer waren schlecht besoldet, daher meldeten sich wenige talentvolle Männer für den Dienst der Kirche' l. c. Worin bestand dann die Freiheit der Kirche, wenn Elisabeth dieselbe darben ließ, nichts that für Erziehung des Clerus, denselben nicht schützte gegen die Raubgier des hohen Adels, wenn sie Bischöfe ein- und absetzte, Prediger approbierte und verwarf. Wie kann von Selbständigkeit und freier Bewegung da die Rede sein, wo nach Crs Geständnis die Führer, d. h. die besten Männer aus ihren Stellungen verdrängt werden? Schöne Sprache, geistreiche Gedanken können wohl die unerfahrene Menge bestechen, dem Forscher, der Gründe haben will, genügen sie keineswegs. Katholische und protestantische Herrscher im 16. und 17. Jahrhunderte erließen Gesetze, durch die die Ausübung des protestantischen oder katholischen Gottes-

dienstes verboten wurde. Sie rechtfertigten diese Gesetze durch die Behauptung, die Unterthanen, welche einer von den Landesherrn verschiedenen Religion angehörten, könnten nicht treu und loyal sein, und gaben vor, sie bestraften Protestanten oder Katholiken nicht ihrer Religion wegen, sondern weil sie die Landesgesetze übertreten hätten. Das war in vielen Fällen eitle Spiegelfechterei oder Selbsttäuschung. Wenn nun einige Monarchen durch die Aufstände ihrer Unterthanen gezwungen wurden, durch Gewaltmaßregeln ihre eigene Religion zu schützen, so galt das sicher nicht von Elisabeth, welche die englischen Katholiken zu verfolgen begann, noch bevor sie etwas gegen ihre Autorität hätten unternehmen können. Bedeutende protestantische Forscher haben dies anerkannt; schon die Gefangensetzung der marianischen Bischöfe und die Bestellung anglicanischer Bischöfe zu ihren Kerkermeistern liefert den unumstößlichen Beweis. Cr. ignoriert diese Thatsache, ebenso die Vertreibung aller katholischen Priester, welche Seelsorgspflichten ausübten, und behauptet: ‚Wäre Elisabeth nicht 1570 (also 11 Jahre nach ihrer Thronbesteigung) von Papst Pius V. excommuniciert worden, dann hätte man den Katholiken wohl den Privatgottesdienst erlaubt, dann wäre ihre Loyalität nicht bezweifelt worden. Man wäre allmählich zu einer Anerkennung ihrer Stellung gelangt, die nach und nach sich erweitert hätte‘ (125). Die Päpste machten unter den Stuarts vergeblich die größten Zugeständnisse, um Duldung des katholischen Privatgottesdienstes zu erlangen; es ist daher wenig wahrscheinlich, dass sie unter Elisabeth diese Duldung erlangt hätten. Sie hätten dieselbe kaum nöthig gehabt, denn ohne die Excommunicationsbulle und die Sendung von Missionären von Douay und Rom wäre die katholische Kirche in England wohl ausgerottet worden.

Die Stellung einer von der Regierung unterdrückten und verfolgten Religionspartei ist eine überaus schwierige, besonders einer Partei gegenüber, die durch Ausnahmsgesetze jede geistige Bewegung unterbindet. In dem Falle bleibt dem Verfolgten nichts übrig, als sich vernichten zu lassen oder dem Gesetze entgegen zu handeln. Die Anwendung des Ausspruches: ‚Gebt Gott, was Gottes und dem Kaiser, was des Kaisers‘, ist in solcher Lage schwer. Die Worte Creightons: ‚Die, welche loyal sein wollten, durften es nicht bleiben, sondern wurden mit Intriguen (!) umgeben, denen sie nicht entgehen konnten‘, sind einigermaßen berechtigt, aber die Schuld trägt offenbar der Verfolger, der eine zu Recht bestehende Religion ohne Grund abschafft und die Bekenner einer staatlich anerkannten Religion, wie die katholische Religion in England war, für vogelfrei erklärt, also Elisabeth.

Cr. schlägt Capital aus dem Umstand, dass der Papst im Jahre 1580 Missionäre zur Stärkung der Katholiken nach England schickte und denselben politische Umtriebe untersagte, während er seinem Legaten

in Irland den Auftrag gab, die katholischen Iren zum Aufstande zu vermögen, dass Pater Parsons als Oberer der Jesuiten in England seinen Untergebenen jede Einmischung in die Politik verbot, während er selbst auf dem Continent der englischen Königin Feinde zu erwecken suchte. Die Mittel, welche der Papst und der Pater Parsons wählten, unterliegen schweren Bedenken, haben auch den beabsichtigten Zweck kaum erreicht, lassen sich aber viel leichter entschuldigen als manche Maßnahmen Elisabeths. Die Biographie fordert auch in andern Punkten zum Widerspruch heraus, der Versuch Crs, Elisabeth als eine tiefreligiöse Frau, eine Freundin und Beschützerin der Freiheit der Staatskirche darzustellen, ist gescheitert. Sie war vielleicht noch weniger religiös als ihr Vater, noch waghalsiger, noch zügelloser, noch roher und brutaler; aber trotz ihres unerhörten Glückes, ihrer wunderbaren Erfolge gegen Ende ihres Lebens ebenso isoliert und verlassen als ihr Vater. Eben wegen ihrer Kälte, ihres Egoismus, ihrer Launenhaftigkeit und Willkür hat sich kein großer Geschichtschreiber für diese gewaltige Frau begeistern können.

A. Zimmermann S. J.

Hymnologische Beiträge. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Lateinischen Hymnendichtung. Im Anschlusse an ihre ANALECTA HYMNICA herausgegeben von Clemens Blume und Guido M. Dreves. Erster Band. **Godescalcus Lintpurgensis.** Gottschalk Mönch von Limburg an der Hardt und Propst von Aachen, ein Prosator des IX. Jahrhunderts. Fünf ungedruckte Opuscula mit historischer Einleitung und einem Anhange von Sequenzen. Leipzig. O. R. Reisland. 1897. S. 220 in 8.

Diese neue, vielversprechende Publication ist dazu bestimmt, die nothwendigen Vorarbeiten für eine Geschichte der lateinischen Hymnendichtung zu fördern. Über das Verhältnis derselben zu ihren bestbekannten Analecta Hymnica geben uns die verdienten Herausgeber kurz folgenden Aufschluss: Es ist nothwendig, manche historische Einzelfrage monographisch zu behandeln, ehe es möglich wird, ihr im Rahmen der Literaturgeschichte diejenige Stellung und jenes Maß von Licht zu geben, das ihr zukommt. Hiezu wird es hinwieder nicht selten erfordert oder doch wünschenswert sein, sei es über die Person eines Dichters, sei es über gewisse Dichtungsarten oder einschlägige Streitfragen neues Licht zu verbreiten. Für derartige Texte und ähnliche Untersuchungen bieten die Analecta Hymnica keinen Raum. Es blieb daher die Wahl, entweder, da es eine ausschließlich dem hymnologischen Interesse dienende Zeitschrift zur Stunde nicht gibt, dieselben in verschiedenen Zeitschriften, theologischen, philologischen, musikalischen, zu zerstreuen und

zu verzetteln oder für dieselben in eigenen Heften in möglichstem Anschlusse an die Analecta Raum zu schaffen. Diesen letzteren Weg zu versuchen, bestimmte uns neben andern Rücksichten vor allem der Umstand, dass es namentlich für Texte, deren Publication dringend geboten erscheint, schwer fällt, eine geeignete Zeitschrift, und wo diese nicht fehlt, in derselben den nöthigen Raum zu finden. Sollte das Schicksal dieses ersten Heftes kein allzu rauhes und unfreundliches sein, so würden demselben nach Maßgabe der Umstände andere in unbestimmten Zwischenräumen folgen, so oft nämlich das Bedürfnis und die Möglichkeit, dasselbe zu befriedigen, sich ergeben'. — Auf dieses Programm hin wird jeder Gelehrte die neue Zeitschrift mit Freuden begrüßen und, in Anbetracht der allseitig anerkannten Tüchtigkeit ihrer Herausgeber, empfehlen müssen. — Gleich das erste hier vorliegende Heft leistet in hohem Grade, was man nach dem Vorausgehenden zu erwarten berechtigt war. Es handelt über Godescalcus Lintpurgensis, eine Persönlichkeit, an deren Namen sich in neuester Zeit eine noch nicht völlig erloschene literarische Fehde geknüpft hat, die daher auch für solche Leser von Interesse ist, denen im übrigen die lateinische Hymnendichtung des Mittelalters ein fern liegendes Gebiet ist. Dasselbe enthält fünf von einem Limburger Mönche herrührende Opuscula (1. De s. cruce et de Sequentia *Fecunda verbo*, S. 63—90; 2. De Assumptione B. Mariae et de Sequentia *Exsulta exaltata*, S. 91—109; 3. Sermo de ss. martyribus Irenaeo et Abundio, S. 110—131; 4. Item de ss. martyribus Irenaeo et Abundio, S. 132—158; 5. Sermo de B. Maria Virgine, S. 159—166). Die denselben voraufgehende gründliche Abhandlung dient einem doppelten Zwecke, einerseits den Autor der Opuscula mit Bestimmtheit zu eruieren, andererseits die Identität dieses Limburger Mönches mit einem Aachener Propste gleichen Namens zweifellos festzustellen, sowie endlich mehrere Prosen als das Product desselben Dichters zu erweisen. Im Anhange sind all' diese Stücke, soweit möglich mit ihren Melodien, zusammengestellt, um so dem wissbegierigen Leser das für den Beweis und seine Nachprüfung nöthige Material an die Hand zu geben. Die Beschränktheit des Raumes gestattet es leider nicht, einzelne Partien daraus hervorzuheben.

N. Nilles S. J.

Der Volksbibliothekar.[1]) Dieses ‚Organ für katholische Lese- und Büchervereine' ist in Wirklichkeit ein ‚praktischer Handweiser für

[1]) Praktischer Handweiser für Errichtung und Erhaltung von Familien-, Volks- und Schülerbibliotheken. Herausgeber u. Redacteur: Anton Brousil, Weltpriester. Winterberg (Böhmerwald) 1896. Erster Jahrgang. Jährlich 12 Nummern. 1897. 176 (+ 72) S. gr. 8.

Errichtung und Erhaltung von Volks- und Schülerbibliotheken', dieses heute so wichtigen Punktes der Seelsorge. Wenn man bedenkt, welches Unheil durch die schlechte Lectüre in allen Volksschichten angerichtet wird, so erkennt man die Nothwendigkeit der Gegenmittel; da gilt es zu handeln, nicht bloß zu warnen und zu klagen.

‚In der Gallerie der katholischen Erzähler sollen die Leser nach und nach mit dem Leben und den Schriften sämmtlicher Lieblingsschriftsteller unsers Volkes und unserer Jugend bekannt werden'. Wir haben es wahrlich nicht nöthig, zu den Werken der Gegner zu greifen und uns ein Armutszeugnis auszustellen.

‚Durch die praktischen Abhandlungen über die Gründung und Einrichtung von Volks- und Schülerbibliotheken sollen die Bibliothekare vor Zeit- und Geldverlust, sowie vor Missgriffen bewahrt werden'.

Literaturgeschichtliche Aufsätze, Verzeichnisse von empfehlenswerten Volksschriften ersparen dem Seelsorger manche Mühe, noch mehr die Verzeichnisse und kurzen Charakteristiken der ungeeigneten und schädlichen Werke. Man muss den Feind hindern, das Unkraut auszusäen und dasselbe also kennen. In dieser Rubrik kann man auch die Eigenheiten der österreichischen Büchercensur betrachten. Die Organisation der Schülerbibliotheken ist ein integrierender Bestandtheil der liberalen Schulgesetzgebung vom Jahre 1869 angefangen. Somit ist es erklärlich, dass unter den behördlich für die Schulen verbotenen Büchern auch der Sendbote des göttlichen Herzens Jesu und der große Katechismus von Deharbe verzeichnet sind! Und doch steht als Zweck ‚die religiös-sittliche Bildung' an der Spitze der Schulgesetze. Doch hat die Censur auch ihr Gutes, wenn den Intentionen derselben entsprochen wird. Nun aber bekunden immer neue Ministerialerlässe, ‚dass in Schülerbibliotheken an Volks- und Mittelschulen Bücher angetroffen werden, welche wegen ihres Inhaltes dem Zwecke der Jugendbildung und der Erziehung nicht nur nicht entsprechend, sondern geradezu schädlich bezeichnet werden mussten' (I S. 105). Im Jahre 1885 waren laut amtlicher Statistik an den 15.944 Volks- und Bürgerschulen Cisleithaniens die Zahl der Schülerbibliotheken schon 13.653. Anderswo werden die Zustände nicht viel verschieden sein. Und diese Bibliotheken werden nicht bloß von den Schülern, sondern von der ganzen Familie benützt; gilt es ja ‚Bildung und Aufklärung' in die weitesten Kreise zu tragen!

Die (jetzt 13) liberalen Volksbibliotheken Wiens zählten 1895 mehr als 45.000 Bände. Von den 404.787 Bücherbenützungen im Jahre 1894 entfielen auf die Arbeiter und Gehilfen 85.747, auf die Arbeiterinnen 45.378 usw. Da ist doch die wirksamste ‚sociale und religiöse Brunnenvergiftung' mit Händen zu greifen. Ein Blick in die Kataloge der Bibliotheken genügt, um die Provenienz bedenklicher Erscheinungen im öffentlichen und Privatleben zu erkennen.

Die kritische Bücherschau (die wir recht kritisch wünschen), der Büchertisch usw. orientieren über die neuesten Publicationen und Zeitschriften. Vom 2. Jahrgange an erscheint auch eine Beilage. Ein Inhaltsverzeichnis erleichtert die Benützung; doch könnte hierin vielleicht noch etwas mehr zB. durch alphabetisches Autoren- und Sachregister geschehen.

Das Unternehmen verdient alle Anerkennung, die weiteste Verbreitung und besonders literarische Unterstützung; denn zu einer solchen Riesenarbeit reicht die Kraft des Einzelnen nicht aus.

J. Brandenburger S. J.

Betrachtungsbuch für Priester.[1]) An guten Betrachtungsbüchern für Priester fehlt es nicht. Dennoch begrüßen wir mit Freude dieses eigenartige Werk, dessen 295 Betrachtungspunkte für je eine halbe Stunde eingerichtet sind. In der Vorrede an die Zöglinge des Löwener amerikanischen Seminars gibt der Verfasser, P. Delplace S. J., eine kurze Anleitung zum Betrachten, die freilich eine längere Schulung voraussetzt; dann folgt ein ziemlich langes Vorbereitungsgebet und das Schema der Betrachtungen.

Die Eintheilung der Evangelien beruht auf dem Leben Jesu von P. Méchineau[2]) S. J., die Erwägungen selbst fußen auf dem Literalsinn des Evangeliums nach dem großen Cursus scripturae der deutschen Jesuiten. Es ist erfreulich, dass D. sich an den Literalsinn hält und die sonst beliebten allegorischen und andere gewagtere Anwendungen fortläſst. Somit kann dieses Buch auch dazu beitragen, den durch Bainvel[3]) noch jüngst getadelten Missbrauch der hl. Schrift auf der Kanzel zu beseitigen.

Der Stoff jeder Betrachtung ist auf den zwei inneren Seiten, gleichsam auf einer Tafel übersichtlich in drei Punkten gruppiert, denen immer zwei Präludien vorausgehen. Die Anwendungen sind nicht sehr zahlreich, weil D. dem Betrachtenden selbst es überläſst, die einzelnen Wahrheiten auf sich anzuwenden. Der Nutzen ist desto größer, und das Werk wird nicht zur geistlichen Lesung. Seitenzahlen gibt es merkwürdigerweise keine, sie hätten ganz gut unten angebracht werden

[1]) Catena evangeliorum sacerdoti meditanti proposita. Lovanii, Istas, 1897. gr. 8.

[2]) Vita Jesu Christi Domini nostri e textibus quatuor evangeliorum distinctis et quantum fieri potest haud inversis composita auctore L. Méchineau S. J. Parisiis, Lethielleux, 1896. 215 + 110 p. gr. 8.

[3]) Les contreseus bibliques des prédicateurs par Bainvel S. J. Paris, Lethielleux, 1895. IV, 164 p. 12.

können. Doch findet man sich leicht zurecht; denn die Nummer der Betrachtung mit der Angabe des Stoffes ist am Kopfe fett gedruckt zB. links: II. Praepar. minist., in der Mitte 46. Nuptiae in Cana, rechts Jo. 2. 1—10. Das ganze Leben Jesu ist in sieben Gruppen eingetheilt: I. Nativitas et vita abscondita D. N. J. Ch. II. Proxima ad Christi ministerium praeparatio. III. Ministerii Christi annus I. IV. Ministerii Christi annus II. V. Ministerii Christi annus III. VI. Hebdomada sancta. VII. Vita Christi gloriosa. Ein zweites Inhaltsverzeichnis gruppiert die Betrachtungen nach den Sonntags- und Festtagsevangelien; ein drittes gibt kurz die Betrachtungen nach den Zeiten des Kirchenjahres; der Realindex ist sehr ausführlich; Stichproben ergaben wenig Fehler; Martha 187 statt 188.

Die Ausstattung ist sehr schön, der Druck correct; die Schriftstellen hervorgehoben; die Sprache leicht und gefällig.

Wir wünschen dem Werke in Priesterkreisen eine recht große Verbreitung.

J. Brandenburger S. J.

Register

zum Jahrgange 1897 (Band XXI).

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitr(ag) ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rec(ension) oder als Anal(ekte) bezeichnet.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie*)".

Nr. 70. 1896. Innsbruck, 3. December.

Bei der Redaction eingelaufen seit 25. August:

Adoration, Manual of the forty hours. New-York, Am. Eccl. Review, 1896. 32 p. gr. 8.

Adoro te, Rythmus ‚Adoro te' des hl. Thomas v. Aquin mit Text in neuer Übersetzung von PP. Fr. H. u. J. M. S. J. Regensburg, Pustet. 4 S. 8.

Akademie, Christliche, 1896, 8—12.

Ambrosius, Zeitschrift für die Jugendseelsorge. Donauwörth, Auer, 1896. 21. Jahrg. Nr. 8—12.

Anleitung, Kurze, zur Erlernung des Vortrages. Wien, Opitz, 1896. 24 S. kl. 8. fl. 0.10.

Anzeiger, Literarischer, redig. von Prof. Dr. F. Gutjahr in Graz. 1895/6 Nr. 12. 1896/7 Nr. 1—3.

Archiv f. kath. KR. 1896, 4—6.

Bachem, Julius, Bedingte Verurtheilung oder Bedingte Begnadigung? (3. Vereinsschr. d. Görres-Ges. f. 1896). Köln, Bachem, 1896. 40 S.

Bauernnoth. Darstellung ihrer Ursachen und der Mittel zu ihrer Beseitigung mit dem Entwurfe eines Programmes. (Stimmen aus Österreich. Zur Lehr' und Wehr' V.) Wien, Vlg d. Reichspost, 1896. 106 S. kl. 8. fl. 0.30.

Below, Dr. Georg von, Das Duell in Deutschland. Geschichte und Gegenwart. Kassel, M. Brunnemann, 1896. 80 S. 8.

Berens, Caspar, Das Leben Jesu nach den vier Evangelien in Predigten dargestellt und betrachtet. Zweiter Bd. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1896. V, 528 S. gr. 8. M. 4.80.

Berninger, M. A., Erstcommunicanten-Unterricht. Würzburg, Göbel, 1897. 64 S. 24. geb 25 ₰.

Bessarione, Pubblicazione periodica di studi orientali diretta a facilitare l'unione delle chiese. Si pubblica il 1° d'ogni mese. Abbonamenti: per l'Italia L. 4. per l'estero frc. 5. Roma, Piazza SS. Apostoli 51. 1896. Anno I. Vol. I. Nr. 1. 4—5. 6. 7.

Bibliothek f. junge Mädchen, hgg. unter Mitwirkung bedeutender Jugendschriftsteller von Karl Ommerborn. I—III. Bändchen eleg. geb. à M. 1 20. M. Gladbach, Riffarth.

Blass, Frider., Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter. Secundum formam quae videtur romanam. Lipsiae, Teubner, 1896. XXXII. 96 p. 8. M. 2.

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Blum, M., Edmund de la Fontaine (genannt Dicks), unser Nationaldichter. Biographische u. litterar-historische Studie. Luxemburg, Worré-Mertens, 1895. 37 S. gr. 8.

— — Luxemburger Geschichts-Kalender oder: Ereignisse aus der Luxemburger Landes- u. Kirchengeschichte aus älterer, mittlerer u. neuerer Zeit. Heft II. Luxemburg, St. Paulus-Ges. 1895. 728 S. 8.

Brandi, Salv. M., S. J., Dell' unione delle chiese. Risposta al patriarca greco di Costantinopoli. Seconda Ediz. Roma, Civiltà, 1896. 80 p. fol.

Buschbell, Gottfried, Die Professiones fidei der Päpste. Eine kirchenrechtliche Untersuchung. Inauguraldissertation zur Erlangung der philos. Doktorwürde. (Sonderabdruck aus d. römischen Quartalschrift.) Roma, Cuggiani, 1896. 82 S. 8.

Castellan, D., Notre-Dame de la Garde. Histoire et description. Notice ornée de nombreuses gravures. 2. édition. Vannes, Impr. franciscaine, 1893. X, 187 p. 8.

Cornely, Rud., S. J., Commentarius in epp. S. Pauli apostoli. I: Epistola ad Romanos. Parisiis, Lethielleux, 1896. 806 p. 8 max. frcs 14.

Correspondenz-Blatt für die Präsides der christl. Jugend-Vereinigungen. Hgg. im Auftrage des Diöcesan-Comités des Verbandes der christl. Jugend-Vereinigungen der Erzdiöcese Köln von Dr. Jos. Drammer. Erscheint alle 2 Monate kl. fol. 8 S.; halbjährig M. 1.20. Köln, Bachem, 1896. 1. Jahrg. Heft 1—6.

Correspondenz-Bl. f. d. öst. Clerus, 1896, 16—22; Augustinus, 12—16; Hirtentasche 9—11.

Costa-Rossetti, Julius, S. J., Katechismus der Andacht zum göttl. Herzen Jesu für Erwachsene u. für die reifere Jugend. 2. Aufl. Innsbruck, Fel. Rauch, 1896. 40 S. 24. fl. 0.05.

Dieterich, Albrecht, Die Grabschrift des Aberkios. Leipzig, Teubner, 1896. VII, 55 S. 8. M. 1.60.

Dionysii, Doctoris ecstatici, Cartusiani, Opera omnia in unum corpus digesta ad fidem editionum coloniensium cura et labore monachorum sacri ordinis cartusiensis favente P. M. Leone XIII. Tomus I. In Genesim, et Exodum (I—XIX). Monstrolii, typ. Cartusiae S. Mariae de Pratis, 1896. XCIV. 684 p. gr. 4. (Souscript. frcs 8. plus tard frcs 15).

Drecker, P. Urb., S. J., Praecepta eloquentiae in usum scholae. Editio tertia emendata et aucta. Bonnae, Hauptmann (1896). XII, 186 p. 8. M. 2.50.

Ehrmann, Dr. Franz, Die Bulle ‚Unam sanctam' des Papstes Bonifacius VIII. Nach ihrem authentischen Wortlaut erklärt. München, Seyfried, 1896. 52 S. kl. 8. M. 1.

Einführung in die heilige Schrift. Ein Abriß der biblischen Geographie, Archäologie, Einleitung in das A. und N. Testament sammt Hermeneutik. 3. umgestaltete u. verm. Aufl. Regensburg, Nation. Verlagsanstalt, 1895. XV, 484 S. gr. 8. M. 3.

Erker, Jos., Enchiridion Liturgicum in usum Clericorum et Sacerdotum in sacris functionibus. Ex libris liturgicis S. Rituum Congr. decretis et probatis auctoribus. Labaci, Typ. cath., 1896. (XII), 400 p. 8.

Eugenius, P. a s. Joseph, O. Carm., Blumen aus dem Garten des Jesukindes. Ein Andachtsbuch zum Prager Jesulein. M. Gladbach, Riffarth, (1896). 134 S. 24. geb. M. 0.50.

Fink, Dr. Daniel, Rabbiner, Glaube und Kritik. Ein offenes Wort zur Verständigung an alle Bibelverehrer. Und zugleich ein solches der Entgegnung auf die Schrift: „Jesus u. das alte Testament" von Lic. J. Meinhold. Leipzig, Haacke, 1896. V, 122 S. 8. M. 2.50.

Fischer, Jos., S. J., Die Erbtheilung Kaiser Rudolfs II. mit seinen fünf Brüdern vom 10. April 1578 mit besonderer Berücksichtigung des Antheiles des Erzh. Ferdinand II. von Tirol an den vorhergehenden Verhandlungen. Nach bisher unbekannten Archivalien. (Sonderdruck aus der Ferd.-Zeitschrift III. Folge. 41. H.) 48 S. 8.

Gaudentius, P. O. S. Fr., Apostolat des Gebetes oder das Gebet der Fürbitte nebst einem Gebetbuche zu Ehren des hl. Herzens Jesu u. genauem Unterricht über die Herz-Jesu-Bruderschaft usw. Eilfte, verm. Aufl. Innsbruck, Fel. Rauch, 1896. XII, 504 S. 24. fl 0.30 geb. fl. 0.50 oder 0.80.

Das Gebet nach der hl. Schrift u. der monastischen Tradition. Von einem Mitgliede des Ordens des hl. Benediktus. Autoris. Übers. aus dem Französischen. Mainz, Kirchheim, 1896. XI, 208 S. 8. M. 3.50.

Gerber, Hildebrand, Der Odd-Fellow-Orden u. das Decret der Congregation der Inquisition vom 20. Aug. 1894. Berlin, Vlg d. Germania, 1896. 80 S. 12. 80 ₰.

Goetz, Lic. K. G., Das Christentum Cyprians. Eine historisch-kritische Untersuchung. Giessen, Ricker, 1896. X, 142 S. 8. M. 2.70.

Grimme, Hubert, Grundzüge der hebräischen Akzent- und Vokallehre. Mit einem Anhange: Über die Form des Namens Jahwae. (Collectanea Friburgensia fasc. V). Friburgi Helv., Bibliop. Univ., 1896. (XII), 148 p. fol. M. 8.

Halifax, Lord, Über die Einigung der Kirchen. Die anglikanische Kirche u. die römische. Rede, geh. am 14. Febr. 1895 zu Bristol. Übers. u. mit Erklärungen versehen von Dr. Ceslaus M. Schneider. Regensburg, Nation. Verlagsanstalt, 1896. IV, 114 S. 8. M. 1.50.

Hammer, Dr. Philipp, Der Rosenkranz, eine Fundgrube für Prediger und Katecheten, ein Erbauungsbuch für kathol. Christen. III. Band. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1896. VIII, 400 S. 4. M. 3 40.

Handweiser, Literarischer, 1896, 10—15.

Hattler, P. Fr. S., S. J., Die zwölf Gebetsapostel des göttl. Herzens Jesu. Einfache, praktische Weise, das Gebet der Fürbitte in Vereinigung mit dem göttl. Herzen Jesu zu verrichten. Vierte Aufl. Innsbruck, Fel. Rauch, 1896. 74 S. 24. fl. 0.12.

Hauviller, Dr. Ernst, Ulrich von Cluny. Ein biographischer Beitrag zur Geschichte der Cluniacenser im 11. Jahrh. (Kirchengesch. Studien III. 3). VIII, 88 S. 8. Subscript. M. 1.80. Einzeln M. 2.40.

Heinrich, Herm., Dem Freunde der Wahrheit. Gedanken aus dem Leben für das Leben. 3. Aufl. (7—10 Tausend). Regensburg, Nation. Vlgsanstalt, o. J. 56 S. 12. 15 ₰.

Hettinger-Müller, Apologie des Christenthums, 7. Aufl. 9. Lief. Freiburg, Herder, 1896.

Hillmann, Dr. Eugen, Gesetzbüchlein für christl. Eltern oder solche, die es werden wollen. 3. Aufl. Donauwörth, Auer, 1896. 80 S. 24. 25 Pf.

Himmelbauer, Rom. G., Chorherr, Fromme's Kalender für den katholischen Clerus Oesterreich-Ungarns 1897. Mit einer Beilage: Concurrenzpflicht bei Kirchen- und Pfarrhofbaulichkeiten etc. von Joh. Ev. *Riegler.* Wien I., C. Fromme, 12. fl. 1.60.

Hofele, Dr., Lourdes-Büchlein. Wirkliche u. geistige Wallfahrt nach Lourdes usw. dazu Gebete u. Andachten. M. Gladbach, Riffarth (1896), 230 S. 24. geb. M. 0.50.

Huppert, Dr. Philipp, Der Lebensversicherungsvertrag. Falsche Angaben und Verschweigungen beim Abschlusse desselben. Volkswirtschaftliche und moraltheologische Untersuchungen. Mainz, Kirchheim, 1896. VII, 200 S. 8.

Huppert, Dr. Philipp, Preußischer Ministerialerlaß betreffend die Lebensversicherungsgesellschaften. Reflexionen vom Standpunkte der Volkswirtschaft u. der Moral. (Frankfurter zeitgem. Broschüren XVI, 7). S. 208—247. 8. Frankfurt, Foesser Nachf., 1895.

Kalender für das Jahr 1897. I. Bei Auer, Donauwörth: a) Bernadette- oder Lourdes-K. 4. 50 Pf., b) Monika-K. 4. 50 Pf., c) Notburga-K. 32. 20 Pf., d) Raphael-K. f. junge Arbeiter 32. 20 Pf., e) Taschenkalender f. Studierende 24. 40 Pf., f) Der Soldatenfreund. K. f. Soldaten 32. 20 Pf., g) Abreiß-K. M. 1., h) Lehramtskandidaten-K. 24. M. 1., i) Kath. Lehrer-K. 24. M. 1, j) Tierschutz-K. 32. 10 Pf., k) Kinder-K. 32. 10 Pf. II. Bei Schmid, Augsburg: a) Hausfreund 4. 30 Pf., b) St. Josefs-K. 4. 30 Pf. III. Bei Fel. Rauch, Innsbruck: Glöckleins-K. 128 S. gr. 25 Pf. IV. Kathol. Waisen-Hilfsverein, Wien: Glücksrad-K. 4. 40 Pf. V. Bei Benziger, Einsiedeln: Einsiedler-K. 4. 30 Pf. resp. 24 Pf.

Katalog der Herder'schen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau 1801—1895. Mit einem Sachregister. 256 S. 8.

Kaufmann, Nicolaus, Elemente der aristotelischen Ontologie. Mit Berücksichtigung der Weiterbildung durch den hl. Thomas v. Aquin u. neuere Aristoteliker. Leitfaden für den Unterricht in der allgemeinen Metaphysik. Luzern, Räber, 1897. 152 S. gr. 8. fr. 4.

Keiffer, Jules, L'esclavage à Athènes et à Rome d'après les auteurs grecs et latins. (Programme 1895—96 de l'Athénée Grand-Ducal de Luxembourg). Luxembourg, Beffort, 1896. 52 p. gr. 4.

Keller, Dr. Jos. Anton, Hundertsiebzig merkwürdige Geschichten von der Macht der Fürbitte des hl. Joseph. Fünfte, aufs neue durchgesehene Aufl. Mainz, Kirchheim, 1896. XX, 356 S. 12. M. 2.40.

Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte. 2. Aufl. Heft 105. 106.

Kleis, J. A., Luthers ‚heiliges' Leben und ‚heiliger' Tod. Aus dem Norwegischen übersetzt von J. Olaf. Mainz, Kirchheim, 1896. VIII, 248 S. M. 3.

Könige, Die hl. drei, Tagzeiten, Litanei, Gebete und Betrachtungen. Graz, Styria, 1897. 80 S. 24.

Kosteiff, E. Gaudeamus igitur. Liedersammlung für Schüler höherer Lehranstalten. Mainz, Kirchheim, 1896. VII, 151 S. 12. geb. M. 1.20.

Kotte, A., Christliche Schule der Weisheit. Ein Handbuch f. Beichtväter, Prediger u. Religionslehrer. 21. (Schluß-) Heft. Kempten, Kösel, 1896.

Preis jedes Heftes 80 ₰. Das ganze Werk, 3 Bde, à 700 S. 8. à M. 5.60.

Krasnopolski, Prof. Dr. Horaz, Das Ehehindernis der höheren Weihen nach österreichischem Recht. Zugleich Abwehr gegen Franz Brentano. Mainz, Kirchheim, 1896. 95 S. gr. 8. M. 1.20.

Lauchert, Dr. Friedr., Des Gottesfreundes im Oberland [= Rulmann Merswin's] Buch von den zwei Mannen. Nach der ältesten Strassburger Handschrift hgg. Bonn, Haustein, 1896. XI, 96 S. 8. M. 2.

Lendovšek, Mich., Divina Maiestas Verbi incarnati Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi elucidata ex libris novi testamenti. Graecii, ‚Styria‘, 1897. XVI. 80 p. 12.

Lerch, P. Wenzel, S. J., Der christliche Arbeiter. 3. Aufl. Warnsdorf, Opitz. 40 S. 24. 5 ₰.

— — Was ist Bildung? Populär beantwortet. Warnsdorf, Opitz, 1896. 46 S. 24. 5 ₰.

— — Der Glückstag! Warnsdorf, Opitz, 1896. 32 S. 24. 5 ₰

— — Das Ende der katholischen Kirche. 3. Aufl. Warnsdorf, Opitz, 1895. 32 S. 24. 5 ₰.

— — Die Jungfrau. 3. Aufl. Bilin, Drescher, 1896. 52 S. 24. 10 ₰.

— — Das letzte Mittel. 8. Aufl. Warnsdorf, Opitz, 1896. 32 S. 24. 5 ₰.

— — Das große Privilegium der katholischen Kirche. Warnsdorf, Opitz, 1896. 48 S. 24. 5 ₰.

— — Eine Prophezeiung. 6. Aufl. Warnsdorf, Opitz, 1895. 32 S. 24. 5 ₰.

Lewis, Agnes Smith, Some pages of the four gospels re-transcribed from the sinaitic palimpsest with a translation of the whole text. London, Clay & Sons, Cambridge Univ. Press, 1896. XXIII, 144 + 139 p. fol.

Lourdes-Rosen, Monatschrift zur Verehrung der seligsten Jungfrau Maria. Donauwörth, Auer, 1896. 1. Jahrg. 9. 10. 11.

Merkle, Sebastian, Die ambrosianischen Tituli. Eine litterarhistorisch-archäologische Studie. Mit einer Ausgabe der Tituli als Anhang. Rom & Freiburg, Spithöver & Herder, 1896. 44 S. gr. 8. M. 0.80.

Mertens, Dr. Martin, Hilfsbuch für den Unterricht in der deutschen Geschichte. In drei Theilen nebst einem Anhang. Freiburg, Herder, 1896. VIII, 386 S. 8.

Miller, Dr. Konrad, Monialium Ebstorfensium mappa mundi mit Kurze Erklärung der Weltkarte des Frauenklosters Ebstorf vom Jahre 1284. (Zweite Vereinsschrift der Görres-Ges. f. 1896). Köln, Bachem, 1896. 64 S. 8.

Mittheilungen des Inst. für österr. Gesch. 1896. 3. 4.

Mittheilungen des Instituts f. österreichische Geschichtsforschung. Unter Mitwirkung von O. Redlich, F. Wickhoff u. R. v. Zeissberg redigirt von E. Mühlbacher. V. Ergänzungsband 1. Heft, gewidmet der IV. Versammlung deutscher Historiker in Innsbruck, Sept. 1896 mit Beiträgen von Jung, Ficker, Richter, Uhlirz, Schönherr, Hirn etc. Innsbruck, Wagner, 1896. 190 S. gr. 8.

Le **Mois bibliographique,** 1896, 8—12.

Monatsschrift, Katechetische, 1896, 9—12.

Monatsschrift für Christliche Social-Reform, Gesellschaftswissenschaft, volks-

wirtschaftliche u. verwandte Fragen. Begründet von weiland Freih. Karl v. Vogelsang, fortgesetzt von Prof. Dr. Josef Scheicher, 1896. 18. Jahrg. Nr. 9—12.

Monika, Zeitschrift für häusliche Erziehung. Donauwörth, Auer, 1896. 28. Jhg. 31—48.

Monumenta romana episcopatus Vesprimiensis. Munificentia Caroli L. B. Hornig episcopi Vesprimiensis edita a collegio historicorum hungarorum romano. Tomus I. 1103—1276. Budapestini 1896. CLX, 410 p. gr. 4.

Mougel, D. A., Denys le Chartreux 1402—1471. Sa vie, son rôle, une nouvelle édition de ses ouvrages. Montreuil-sur-mer, impr. de la Chartreuse de N.-D. des Prés, 1896. 90 p. gr. 8.

Nestle, Eberhard, Novi Testamenti graeci supplementum editionibus de Gebhardt — Tischendorfianis accommodavit —. Insunt cod. cantabrig. collatio, evangeliorum deperditorum fragmenta, dicta Salvatoris agrapha, alia. Lipsiae, Tauchnitz, 1896. 96 p. 8.

Niglutsch, Dr. Jos., Brevis Commentarius in Evangelium S. Matthaei ad usum clericorum in seminario tridentino concinnatus. Tridenti, Seiser, 1896. V, 220 p. 8.

Notburga. Donauwörth, Auer, 1896. 20. Jahrg. 16—25.

‚Ons Hémecht'. Organ des Vereines für Luxemburger Geschichte, Litteratur und Kunst. Hgg. von dem Vorstande des Vereines. Erster Jahrg. 1895. Erscheint vorläufig am 1. jeden Monates 16—24 Seiten stark. Für Nichtangehörige des Vereines M. 6. 1895 Heft 1—12; 1896, Heft 1—8.

Pastoralblatt von Münster, 1896, 9—12.

Pastor bonus, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. Praxis, 1896, 9—12.

Paulus, Dr. N., Luthers Lebensende und der Eislebener Apotheker Johann Landau. Mainz, Kirchheim, 1896. IV, 25 S. 8. M. 0.60.

Pawlicki, Dr. Bernhard, Papst Honorius IV. Eine Monographie. Münster, Heinr. Schöningh, 1896. VIII, 128 S. 8. M. 3.

Petrus Aureolus, O. Min., Compendium sensus litteralis totius divinae scripturae a cl. theologo Fr. Petro Aureoli ord. min., archiepiscopo Acquensi, universitatis parisiensis olim professore, doctore facundo, novissime in lucem editum a Fr. Philiberto *Seeböck* ejusdem ord. alumno, s. theol. lectore. Ad Claras Aquas (Quaracchi), typ. colleg. S. Bonaventurae, 1896. XXXI, 578 p. 8. L. 4.

Pfeilschifter, Georg, Der Ostgotenkönig Theoderich der Grosse und die katholische Kirche. (Kirchengesch. Studien hgg. v. Knöpfler, Schrörs, Sdralek. III. 1 u. 2). Münster, Heinr. Schöningh, 1896. VIII, 272 S. 8. Subscript. M. 4.80. Einzeln M. 6.40.

Picard, Louis, A la jeunesse. Chrétien ou agnostique. Avec lettres de NN. SS. l'archevêque de Lyon et l'évêque de Laval. Paris, Plon, 1896. XV, 590 p. 8. frcs 7.50.

Poggel, Dr. Heinr., Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes geprüft auf ihren kanonischen Character, übersetzt und erklärt. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1896. IV, 170 S. gr. 8. M. 4.

Pölzl, Dr. Franz X., Kurzgefaßter Commentar zu den vier hl. Evangelien. Dritter Band: Evangelium des hl. Johannes mit Ausschluß der Leidensgeschichte. 2. vielfach veränderte u. etwas erweiterte Aufl. Graz, Styria, 1897. XL, 444 S. 8. fl. 3.

Polybiblion, partie littéraire. 43 (1896, II) 1—6; partie technique 22 (1896) 9—12.

Portiuncula u. der Portiuncula-Ablaß. Nebst einer Anleitung denselben zu gewinnen. Von einem Priester der pennsilvanischen Kapuziner-Provinz. Innsbruck, Fel. Rauch, 1896. 108 S. 24. fl. 0.15.

Potthast, August, Bibliotheca historica medii aevi. Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500. Vollständiges Inhaltsverzeichniss zu ‚Acta Sanctorum' Boll. — Bouquet — Migne — Monum. Germ. hist. — Muratori — Rerum britann. etc. Anhang: Quellenkunde f. d. Gesch. der europ. Staaten während des Mittelalters. 2. verb. u. verm. Aufl. III. Halbband: p. 801—1280; IV. Halbband: p. 1281—1749. Berlin, W. Weber, 1896. Lexic.-F. je M. 12.

Raphael, Illustrierte Zeitschrift für die reifere Jugend u. das Volk. Donauwörth, Auer, 1896. 18. Jhg. 31—48.

Revue de l'orient chrétien. 22ème année 1896. Nr. 1—24. Paris, Bureau des oeuvres d'orient. Abonnement: France frcs 10. Etranger frcs 12.

— — Supplément trimestriel. Ière année Nr. 3. Paris, Leroux, 1896.

Ritter, Constantin, Platos Gesetze. Darstellung des Inhalts. Leipzig, Teubner, 1896. IX, 162. 8. M. 3.20.

Rivista bibliografica italiana. 1896. Nr. 9—20.

Rütter, Arnold, Die besten Altarblumen im Topf u. ihre Spezialcultur. Mit 103 Abbildungen. 3. Aufl. Regensburg, Pustet, 1896. XII. 180 S. 8. M. 1.40.

Rundschau, Literarische, f. d. kath. Deutschland, red. von Dr. Hoberg, 1896, 9—12.

Sabetti, Aloys., S. J., Compendium theologiae moralis a Jo. P. Gury, S. J. primo conscriptum et deinde ab Ant. Ballerini ejusdem Soc. adnotationibus auctum, nunc vero ad breviorem formam exaratum atque ad usum seminariorum hujus regionis accommodatum. Editio tertiadecima novis curis expolitior. Ratisbonae, Neo-Eboraci, Cincinnati, 1897. (Printed in Germany) XIV, 896 p. 8. geb. M. 9.60.

Sachs, Dr. Jos., Grundzüge der Metaphysik im Geiste des hl. Thomas von Aquin. Unter Zugrundelegung der Vorlesungen von Dr. M. Schneid. Zweite, verm. u. verb. Aufl. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1896. VIII, 254 S. 8.

Sägmüller, Dr. J. B., Die Thätigkeit und Stellung der Cardinäle bis Papst Bonifaz VIII. historisch-canonistisch untersucht und dargestellt. Freiburg, Herder, 1896. VIII. 262 S. gr. 8. M. 5.

Schell, Dr. Herman, Die göttliche Wahrheit des Christentums. In vier Büchern. Erstes Buch: Gott und Geist. II. Beweisführung. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1896. XII, 726 S. gr. 8. M. 9.

Schmidt, Adolf, Die Bibel des Thomas a Kempis in der Gr. Hofbibliothek zu Darmstadt (Separatabdruck aus dem Centralblatt für Bibliothekswesen hgg. von Dr. O. *Hartwig* in Halle) S. 379—387. 8.

Scheurer, Dr. theol. Georg, Das Auferstehungs-Dogma in der vornicänischen Zeit. Eine dogmengeschichtliche Studie. Würzburg, Göbel, 1896. VIII, 116 S. 8. M. 1.50.

Schulzeitung, Katholische, Organ des kath. Erziehungsvereines in Bayern. Donauwörth, Auer, 1896. 29. Jahrg. 31—48.

Seeböck, P. Philibert O. S. Fr., Das Kindlein Jesu, die Liebe u. Wonne unserer Herzen verehrt in den Gnadenbildern zu Rom, Prag und Salzburg. Innsbruck, Vereinsbuchh., 1897. VI, 264 S. 24. fl. 0.50.

— — Sankt Paulus, der Heidenapostel. Nach neuen Quellen und archäologischen Forschungen. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1897. VII, 240 S. 8.

Seltmann, Dr. C., Angelus Silesius und seine Mystik. Breslau, Aderholz, 1896. 208 S. gr. 8. M. 3.

Stoff, Leop. Matth. El., Kurzgefaßte theoretisch-praktische Grammatik der lateinischen Kirchensprache. Zum Gebrauch für Lehrer-Seminarien, Klosterschulen Choralschulen u. dgl., sowie zum Selbstunterricht. Mainz, Kirchheim, 1896. XII, 266 S. gr. 8. M. 2.50.

Szent-István-Társulat, 1896. 9—12.

Tepe, G. Bernard., S. J., Institutiones theologicae in usum scholarum. Volumen IV. continens tr. de sacramentis in genere et in specie, de novissimis. Parisiis, Lethielleux, 1896. 824 p. 8.

— — Index alphabeticus generalis ad institutiones theol. Parisiis, Lethielleux, 1896. 20 p. 8. fr. 0.50.

Thiele, Dr. Richard, Die Gründung des evangelischen Ratsgymnasiums zu Erfurt (1561) und die ersten Schicksale desselben. Ein Beitrag zur Schul- und Gelehrtengeschichte des 16. Jahrh. Mit urkundlichen Beilagen und Quellenauszügen, nebst einer Abbildung des ehemaligen Augustinerklosters. Erfurt, Neumann, 1896. 86 S.

Volksbibliothekar. Praktischer Handweiser für Errichtung u. Erhaltung von Familien- Volks- u. Schülerbibliotheken. Jährlich 12 Nr. Preis 1 fl. Redaktion u. Administr. in Weyer a. d. Enns, Ober-Österreich. Nr. 2—4.

Wasmann, E., S. J., Zur neueren Geschichte der Entwicklungslehre in Deutschland. Eine Antwort auf Wilhelm Haackes ‚Schöpfung des Menschen'. (Sonderabdr. aus ‚Natur u. Offenbarung'). Münster, Aschendorff, 1896. IV, 100 S. gr. 8. M. 1.50.

Weiskirchner, Dr. Richard, Die Armenpflege einer Großstadt vom Standpunkte der christlichen Auffassung der Armenpflege. (Vorträge und Abhandlungen hgg. von der Leo-Gesellschaft 5). Wien, Mayer, 1896. 22 S. 8.

Alte und neue Welt. Benziger, Einsiedeln. 30. Jahrg. H. 12. — 31. Jahrg. Heft 1. 2. Jährlich 12 Hefte. M. 6.

Willmann, Dr. Otto, Geschichte des Idealismus. In drei Bänden. I. Bd: Vorgeschichte u. Geschichte des antiken Idealismus 1894. XIV, 696 S. 8. M. 10. II. Bd: Der Idealismus der Kirchenväter u. der Realismus der Scholastiker 1896. VI, 653 S. 8. M. 9. Braunschweig, Fr. Vieweg & Sohn.

Zeit, die illustrierte. Erscheint alle 14 Tage. Vierteljährig M. 2. Düsseldorf, Weber, 1896. 2. Jahrg. Heft 1. 24 S. gr. Fol.

Zenner, J. K., S. J., Die Chorgesänge im Buche der Psalmen. Ihre Existenz und ihre Form. Erster Theil: Prolegomena, Übersetzungen und Erläuterungen. Mit einem Titelbilde: Die Sängerriegen des ersten Tempels nach Kosmas Indicopleustes. VII, 92 S. Zweiter Theil: Texte. 72 S. gr. 4. Freiburg, Herder, 1896. M. 10.

Zi (Sin), P. Etienne, S. J., Pratique des examens militaires en Chine. Chang-Hai, Imprim. de la mission cath., 1896. (Variétés sinologiques n. 9). 132 p. gr. 8.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie*)“.

Nr. 71. **1897.** Innsbruck, 7. März.

Bei der Redaction eingelaufen seit 9. December 1896:

ABC, Goldenes — f. die heranwachsende Jugend. Münster i. W., Alphons.-Buchhdlg (1897) 16 S. 24. Das Hundert M. 6.

Acta et decreta synodi provincialis Ruthenorum Galiciae habitae Leopoli an. 1891. Romae, Typ. Polyglotta MDCCLXCVI. LXXVIII, 538 p. 4.

Albert von Stade. Die Chronik des —. (Geschichtschr. d. deutschen Vorzeit 2. Gesammtausg. Bd 72.) Übers. v. Dr. Franz Wachter. Leipzig, Dyk, 1896. VIII, 133 S. 8. M. 1.80.

S. **Ambrosii** Opera (Pars I): Exameron, De paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abraham, De Isaac, De bono mortis. Ex recensione Caroli Schenkl, Fasciculus prior. (Corp. Scriptt. eccl. latt. ed. Acad. Vindobon. vol. XXXII). Vindobonae, Pragae, Lipsiae, Tempsky & Freytag 1896. p. 1—497 8. fl. 6.40.

Antoine, Ch., S. J., Cours d'économie sociale. Paris, Guillaumin, 1896. X, 658 p. 8.

Das **Apostolat** der christl. Tochter. St. Angela-Blatt. L'apostolat de la jeune fille chrétienne. Erscheint am 1. des Monats. Wien, Kirsch, 1897. 9. Jahrg. Nr. 1. 28 S. Fol. Preis jährlich fl. 1.25, mit Porto fl. 1.40.

Arnold von Lübeck, Die Chronik des —. (Geschichtschr. der deutschen Vorzeit. 2. Gesammtausg. Bd 71.) Nach der Ausg. der Mon. Germ. übersetzt von Dr. Laurent. 2. Aufl. Neu bearbeitet von W. Wattenbach. Leipzig, Dyk, 1896. XII, 373 S. 8. M. 4.80.

Autrefois-aujourdhui. Vingtième anniversaire de l'inauguration de l'université de Lille 1877—1897. Le 18 janvier, fête de la chaine de St. Pierre. (Extrait du Bulletin des facultés cath. de Lille.) Lille, Taffin-Lefort, 12 p. fol.

The **Ave Maria,** A catholic (monthly) magazine devoted to the honor of the Blessed Virgin. Notre Dame, Indiana, U. S. A. Rev. Daniel E. Hudson, 1897. Vol. XLIV. Nr. 1. 160 p. 4. Terms: Doll. 2.00 a year; foreign subscriptions Doll. 3.00 or 12 shillings, british.

Baldus, Dr. Alois, Das Verhältnis Justins des Martyrers zu unsern synoptischen Evangelien. Ein Beitrag zur Textgeschichte der neutestamentlichen Schriften. Münster, Aschendorff, 1895. 101 S. gr. 8. M. 2.

Baur, P. Joan. B. O. Cap., Argumenta contra orientalem ecclesiam eiusque synodicam encyclicam anni MDCCCXCV. Fere unice

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

hausta ex libris eius confessionalibus aliisque ipsius scriptoribus atque auctoribus. Oeniponte, Fel. Rauch. 1897. (IV), 100 p. 8.

Bergervoort, Dr. Bern. M., Direkter Abortus und Kraniotomie und deren Erlaubtheit. München, R. Abt, 1896. 31 S. 8.

Bonaventura. Das vollkommene Leben und die Leitung der Seele vom hl. seraphischen Kirchenlehrer Bonaventura aus d. Orden des hl. Franziskus. Autorisirte Übersetzung von einem Priester dess. Ordens. Bonn, A. Henry, 1897. 115 S. 24. M. 0.50.

Braig, Carl, Vom Sein. Abriß der Ontologie. Freiburg, Herder, 1896. VIII, 188 S. gr. 8. M. 2.

Brandi, Salvat. M., S. J., La condanna delle ordinazioni anglicane. Studio storico teologico. Seconda Edizione con ritocchi e giunte. Roma, Civiltà, 1897. 80 p. 4.

Breiter, Alphons, Das Leiden Christi, eine Tugendschule. Acht Fastenpredigten. Regensburg, Pustet, 1897. VI, 144 S. 8. M. 1.20.

Breviarium Romanum ex decreto ss. Concilii Tridentini restitutum S. Pii V. Pont. M. jussu editum Clementis VIII, Urbani VIII. et Leonis XIII. auctoritate recognitum. Editio octava post typicam. Ratisbonae etc., Pustet, 1897. 4. vol. in 12. ($18^1/_2$ cm. $\times$ $11^1/_2$ cm.). M. 24. geb. M. 38. 40. 46. 50. 60.

Bulletin de l'oeuvre des facultés cath. de Lille. Paraît chaque mois. Nr. 205. t. XVII. dix-huitième année. Octobre 1896. Prix de l'abonnement 3 frcs. Lille, Boulevard Vauban 60.

Canisius-Stimmen. Jahrgang: 2. Neue Serie, Januar 1897. Nr. 1.

Chaminade, l'abbé Eugène, La musique sacrée telle que la veut l'église. Paris, Lethielleux, 1897. 156 p. 8. frcs 2.50.

Chauvin, C., L'inspiration des divines écritures d'après l'enseignement traditionnel et l'encyclique ‚Providentissimus Deus'. Essai théologique et critique. Paris, Lethielleux, (1896). XV, 240 p. 8. frcs. 3.50.

Coloma, Luis, Lappalien. Autoris. Übersetzung aus dem Spanischen von E. Berg. Berlin, Vlg d. Romanwelt. 646 S. 8. M. 3.

Corto, Matteo, ‚Rothe' Larven vor den Wahlen. Stichproben aus den Herzensergießungen socialistischer Volksführer. Wien, Reichspost, 1897. 8. S. 8. à Stück 3 kr. 100 St. fl. 2.60.

Detzel, Heinrich, Christliche Ikonographie. Ein Handbuch zum Verständniß der christlichen Kunst. I. Bd: Die bildlichen Darstellungen Gottes, der allersel. Jungfrau, der guten u. bösen Geister u. der göttlichen Geheimnisse. Anhang: Die Weltschöpfung. Die Sibyllen, die apokal. Gestalten, Judas. Mit 220 Abbildungen. 1894. XVI, 584 S. gr. 8. M. 7. II. (Schluß-) Bd: Die bildlichen Darstellungen der Heiligen. Mit 318 Abbildungen. 1896. XVIII, 714 S. gr. 8. M. 9. Freiburg, Herder.

Didymus, P., O. S. Fr., Die hl. Stunde, oder Eine Stunde mit Jesus im Ölgarten. Frei nach dem Italienischen. In deutscher Übersetzung bearbeitet und mit Zusätzen versehen. Bonn, A. Henry, 1897. 34 S. 24. M. 0.30.

Diertins, Ignat., S. J, Historia exercitiorum spiritualium S. P. Ignatii de Loyola. Ad primam editionem exacta, quae nunc prodit auctior quibusdam ex opere PP. Bollandistarum excerptis. Friburgi, Herder, 1896. 324 p. 8. M. 3.20.

Dieffel, G. C. Ss. R., Das glückliche Jenseits. Fastenpredigten. Regensburg, Pustet, 1897. VIII, 175 S. 8. M. 1.40.

Dreves, Guido, M., S. J., Hymni inediti. Liturgische Hymnen des Mittelalters aus Handschriften und Wiegendrucken. Sechste Folge. (Analecta hymnica medii aevi XXIII). Leipzig, O. R. Reisland. 1896. 306 S. 8.

Eberle, Dr. Carl, Grundzüge der Sociologie zur Einführung in die sociale Frage u. als Grundlage für socialwissenschaftliche Vorträge. St. Gallen, Selbstvlg, 1896. V, 264 S. 4.

Ehses, Dr. Stephan, Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo santo in Rom. Dem derzeitigen Rector Msgr. de Waal gewidmet von Mitgliedern und Freunden des Collegiums, hgg. von —. Mit zwei Tafeln und zwölf Abbildungen im Texte. Freiburg, Herder. 1897. IX, 307 S. kl. fol. M. 12.

Engel, Josef, Ein Edelweiß am Stammbaume der Habsburger in Sturmeszeit. Wien, Austria (1896). 42 S. gr. 8. fl. 0.50.

Ewald, Franz, Ziele und Wesen der Freimaurerei. Eine Studie. München, R. Abt, 1896. 24 S. 8.

— — Antwort auf den offenen Brief des Herrn August von Reinhardt über die Ziele der Freimaurerei an solche, welche sich für den Freimaurerbund interessieren. München, R. Abt, 1896. 29 S. 24.

Frauen-Zeitung, Christliche Wiener —. I. Jahrg. Nr. 1. 2. 3. II. Jahrg. Nr. 1. 2. 3. 4. Erscheint ab Januar 1897 am 5. u. 20. jeden Monats. 16 S. kl. Fol. mit Illustrationen. Jährlich fl. 1.30. Wien, Opitz, 1896.

Gabler, Der große Spiegel. Zweite, vollständig neue Ausgabe v. einem Priester der Diöcese Regensburg. A. u. d. T.: Der Spiegel der christl. Gerechtigkeit. Thue das Gute u. meide das Böse. In Beispielen aus alter u. neuer Zeit. Regensburg, Nation. Vlg, 1897. XXVII, 457 S. 8. M. 3.20.

Gardair, M., J., La nature humaine. (Philosophie de s. Thomas). Paris, Lethielleux (1896). 416 p. 8. fr. 3.50.

Gla, Dr. Dietrich, Systematisch geordnetes Repertorium der katholisch-theologischen Litteratur, welche in Deutschland, Österreich u. der Schweiz seit 1700 bis zur Gegenwart erschienen ist. Mit zahlreichen litterarhistorischen u. kritischen Bemerkungen u. einem Personen- u. Sachregister. I. Band 1. Abth. Litteratur der theol. Encyklopädie u. Methodologie, der Exegese des A. u. N. T. und ihrer Hilfswissenschaften. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1895. XII, 478 S. gr. 8. M. 6.

Göpfert, Dr. Franz Adam, Moraltheologie. Erster Band. (Wissensch. Handbibliothek. Erste Reihe. Theol. Lehr- u. Handbücher XII). Paderborn, Ferd. Schöningh, 1897. XII, 512 S. 8. M. 4.

Grisar, H., S. J., Das römische Pallium und die ältesten liturgischen Schärpen. Mit einer Lichtdrucktafel. (Sonderabdruck aus der ‚Festschrift z. 1100jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom'. S. 83—114). 4.

— — Der Sarkophag des Junius Bassus. (Sonderdruck aus der Röm. Qutlschr. 1896. S. 313—333.) Mit 3 Tafeln.

Groot, I. v. de, ord. Praed., Leo XIII. und der hl. Thomas v. Aquino. Autoris. Übers. von Dr. B. J. Fuß. Regensburg, Nation. Verlagsanst., 1897. 67 S. 8. M. 1.

Groß, Dr. Carl, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Berücksichtigung der particulären Gestaltung desselben in Österreich. Zweite verb. u. verm. Aufl. Wien, Manz, 1896. XIV, 434 S. 4.

Haberl, Dr. Fr. Xav., Kirchenmusikalisches Jahrbuch f. d. Jahr 1897. (22. Jahrg. des Cäcilienkalenders.) Regensburg, Pustet, 1897. IV, S. 29—72 + 144 S. + 8* 8. M. 2.60.

Hackelberg-Landau, Dr., Reichsfreiherr v., Die anglicanischen Weihen und ihre neueste Apologie. Ein Beitrag zur Lösung der Frage betreffend ihre Giltigkeit. (Separatabdr. aus d. ‚Literar. Anzeiger f. d. kath. Österreich‘ Jhg. X). Graz, Styria, 1897. (II), 61 S. gr. 8. fl. 0.40.

Handbibliothek, Katechetische. Hgg. von Frz Walk. 20. Bdchen: Kreuzes-Pädagogik, heiligen Lippen abgelauscht. Erwägungen f. Katecheten, Lehrer u. Lehrerinen von Bruno. Kempten, Kösel, 1897. VIII, 328 S. 12.

Hasert, Constantin, Antworten der Vernunft auf die Fragen: Wozu Religion, Gebet u. Kirche? Graz, Moser, 1897. 94 S. 8. fl. 0.50.

Heimbucher, Dr. Max. Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. Zweiter Band. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1897. VII, 557 S. gr. 8. M. 6.

Hémecht, Ons, Organ des Vereines für Luxemburger Geschichte, Litteratur u. Kunst. 2. Jahrg. Heft 9—12. 1897. 3. Jahrg. Heft 1. 2.

Hettinger-Müller, Apologie des Christenthums. 7. Aufl. Lief. 10. 11. 12. Freiburg, Herder, 1896.

Höhler, Dr. Mathias, Die Berufung der allgemeinen Concilien des Alterthums. (Separat-Abdruck aus d. Linzer ‚Theol.-praktischen Quartalschrift‘ Heft II 1897). Linz, 1897. 8.

Hoffmann, Dr. Jakob, Die Verehrung und Anbetung des allh. Sakramentes des Altars. Geschichtlich dargestellt. Kempten, Kösel, 1897. IX, 294 S. 8.

Hohoff, M., Der schönste Tag des Lebens. Erzählungen, Belehrungen u. Gebete f. die Vorbereitungszeit der hl. Erst-Kommunion. Mit einem Vorwort von Th. Beining. Münster i. W., Alphonsus-Buchhdlg, (1897). 64 S. 16. 20 ₰.

Jäger, Martin, Die gemischten Ehen. Sechs Fastenpredigten. Gehalten in der kath. Stadtpfarrkirche zu Zweibrücken. Regensburg, Pustet, 1897. VI, 160 S. 8. M. 1 40.

Jahrbücher, Die — von Marbach. Nach der Ausg. der Mon. Germ. übersetzt von G. Grandaur. (Geschichtschr. d. deutschen Vorzeit. 2. Gesammtausg. Bd 74). Leipzig, Dyk, 1896. VIII, 64 S. 8. M. 1.

Janssen, Johannes, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. IV. Band: Die politisch-kirchliche Revolution seit dem sog. Augsburger Religionsfrieden vom Jahre 1555 bis zur Verkündigung der Concordienformel im Jahre 1580 und ihre Bekämpfung während dieses Zeitraumes. 15. u. 16. Aufl. von Ludw. Pastor. Freiburg, Herder, 1896. XXXV, 560 S. gr. 8. M. 5.

Jungmann, Bern., Institut. theologiae dogmaticae specialis. Tr. de Verbo incarnato. Editio quinta. Ratisbonae, Pustet, 1897. 408 p. 8. M. 3.60.

Kadeřávek, Dr. Eugen, O isoucnosti a bytnosti Boži. I. O isoucnosti Boži. II. O bytnosti Boži. (Von der Existenz u. Essenz Gottes. I.

Von der Existenz Gottes. 1896. 111 S. 8. fl. 0.60. II. Von der Essenz Gottes. 216 S. 8. Prag, Vlg v. hl. Cyrill u. Method, 1897).

— — Zákon přirozený základem zákonodárství lidského. (Das Naturgesetz als Grundlage der menschlichen Gesetzgebung.) V Praze (Prag, Selbstverlag) 1896. 59 S. 8.

Keel, P. Leo, O. S. B, Sirach. Das Buch von der Weisheit, verfaßt von Jesus, dem Sohne Sirach's, erklärt für das christliche Volk. Kempten, Kösel, 1897. IV, 373 S. gr. 8.

Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte. 2. Aufl. Heft 107. Freiburg, Herder, 1897.

Krieg, Dr. Max, Die Überarbeitung der platonischen ‚Gesetze' durch Philipp von Opus. Freiburg, Herder, 1896. 40 S. gr. 8. M. 1.20.

Langer, Die Apocalypse oder die Offenbarung des hl. Apostels Johannes in Form einer Paraphrase erläutert. Zum Besten der norwegischen Mission. Luxemburg, St. Paulus-Ges., 1896. 148 S. 8.

Le Camus, E., Voyage aux sept églises de l'Apocalypse. Paris, Quantin, s. a. II, 315 p. fol. fr. 6.50.

Legnani, Enrico, S. J., Roma, la nuova Gerusalemme. Commentario sul trono di Davide nella casa di Giacobbe. Cassano d'Adda, Guaitani, 1896. 382 p. 4.

Litteraturblatt f. kath. Erzieher. 1897. 28. Jahrg. Nr. 4. Donauwörth, Auer.

Lorenz, W., Frühvorträge über das Leiden Christi für je sechs Sonntage in der Fastenzeit auf neun Jahre, bearbeitet nach älteren Asceten. Regensburg, Pustet, 1897. IV, 319 S. 8. M. 2.

Lourdes-Rosen, Monatschrift zur Verehrung der seligsten Jungfrau Maria. Donauwörth, Auer, 1896. 1. Jahrg. Nr. 12.

Matthäus v. Paris. Auszüge aus der größeren Chronik des —. (Geschichtschreiber der deutsch. Vorzeit. 2. Gesammtausg. Bd 73). Nach der Ausg. der Mon. Germ. übers. v. Grandaur und Wattenbach. Leipzig, Dyk, 1896. IX, 311 S. 8. M. 4.

Michael, Dr. Emil, S. J., Geschichte des deutschen Volkes seit dem dreizehnten Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters. Erster Band: Deutschlands wirtschaftliche, gesellschaftliche u. rechtliche Zustände während des 13. Jahrh. oder: Cultur-Zustände des deutschen Volkes während des 13. Jahrh. Erstes Buch. Freiburg, Herder, 1897. XLVI, 344 S. gr. 8. M. 5 geb. M. 6.80.

Miller, Dr. Konrad, Die ältesten Weltkarten: IV. Heft: Die Herefordkarte. Mit 2 Übersichtskarten im Text und der Herefordkarte in Farbendruck. 54 S. kl. fol. — V. Heft: Die Ebstorfkarte. Mit dem Facsimile der Karte in den Farben des Originals. 79 S. kl. fol. Stuttgart, Roth, 1896.

Monika, Zeitschrift für katholische Mütter und Hausfrauen. Donauwörth, Auer, 1897. 29. Jahrgang. Nr. 1. Erscheint von nun an wöchentlich Fol. mit Gratisbeilage ‚Der Schutzengel'; halbjährig M. 1 = Fr. 1.25; jährlich M. 2.

Noit, H. von, Wittenberg und Rom. Christ oder Antichrist III. Band. II. Über Bibelkenntnis und Bibellesen in älterer und neuerer Zeit. Berlin, Vlg der Germania, 1896. XII, 136 S. 8.

Notburga. Donauwörth, Auer, 1896. 20. Jahrg. 25—26.

Otten, Dr., Der Grundgedanke der Cartesianischen Philosophie aus den Quellen dargestellt. Zum 300 jähr. Geburtsjubiläum Descartes'. Freiburg, Herder, 1896. VIII, 142 S. gr. 8. M. 3.20.

Padovani, Dr. Anton. In epistolas ad Titum, Philemonem et Hebraeos. (In S. Pauli Ep. commentarius ad mentem PP. probatorumque interpretum exactus et usui praesertim seminariorum accommodatus VI). Parisiis, Lethielleux (1896). VII, 360 p. 8. fr. 3.

Pesch, Tilm., S. J., Institutiones psychologicae secundum principia S. Thomae. Ad usum scholasticum. Pars I. Psychologia naturalis. Liber prior, qui est analyticus. Friburgi, Herder, 1896. XVI, 472 p. gr. 8. M. 5.

Pesch, Chr., S. J., Praelectiones dogmaticae, quas in collegio Ditton-Hall habebat. Tom. IV. Tract. dogmatici (I. De verbo incarnato. II. De B. V. Maria. III. De cultu SS.). XII, 350 p. 8. M. 5. — Tom. VI. Tract. dogmatici (De sacramentis in genere. De baptismo. De Ss. Eucharistia). XVIII, 428 p. 8. M. 6. Friburgi, Herder, 1896.

Picavet, F., Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire, avec un rapport sommaire sur les conférences de l'exercice 1895—96 et le programme des conférences pour 1896—97. Paris, Imprim. nationale, 1896. 48 p. gr. 8.

Pisani. M., l'abbé, Etudes d'histoire religieuse. A travers l'orient. Paris, Blond & Barral, (1896). XIII, 343 p. gr. 8.

Proschwitzer. Franz, Das Andenken des bitteren Leidens u. Sterbens Jesu. Sieben Fastenpredigten über die Leidensgeschichte Jesu u. das allerheiligste Altarssakrament. Graz, Styria, 1897. (IV), 103 S. 8. fl. 0.60.

Quincke, Jos., Fastnachtsfreuden. Eine Erzählung. Mit einem Schlußworte versehen von einem Ordensgeistlichen. 2. Aufl. Münster, Alphonsus-Buchhdlg, (1897). 26 S. 24. 10 ₰.

Radini-Tedeschini, Msgr., La mission du prêtre dans l'action catholique. Discours prononcé au XV. congrès cath. d'Italie. Traduit de l'italien par l'abbé Dr. Louis Rippstein. Rome, Imp. ‚Vera Roma', 1896. 23 p. 8.

Raphael, Illustrirte Zeitschrift für die reifere Jugend u. das Volk. Donauwörth, Auer, 1896. 18. Jhg. 49—52.

Rauschen, Dr. Gerhard, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Grossen. Versuch einer Erneuerung der Annales ecclesiastici des Baronius f. d. Jahre 378—395. Freiburg, Herder, 1897. XVII, 609 S. gr. 8. M. 12.

Realencyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche. 3. verm. u. verb. Aufl. hgg. von Dr. Albert Hauck. Leipzig, Hinrichs, 1896. Lief. 2—20.

Revue anglo-romaine. Recueil hebdomadaire. 1896. I. année = 3 vol. 8. Prix: France 20 frcs, étranger 25 frcs. Paris, 17, rue Cassette. (La revue suspend sa publication).

Romana, Goldkörner gesammelt auf der Lebensreise. Ein geistliches Vergißmeinnicht größtentheils aus dem Garten der Heiligen gepflückt. 2. Aufl. Wien, St. Norbertus, 1897. 134 S. 24. fl. 0.25.

Saluto doveroso e cordiale dal capitolo della cattedrale al primo congresso di Archeologia cristiana in Spalato. Russo, 1894. 13 p.

kl. 8. Mit Plan des diokletianischen Palastes u. der Altstadt Spalato.

Schell, Dr. Herm. u. **Ehrhard** Dr. Albert, Gedenkblätter zu Ehren des hochw. geistl. Rates Dr. Joseph Grimm, weiland Professor der neutestamentl. Exegese an der Universität Würzburg. Zum ersten Jahrestag seines Todes. Zum Besten des Würzburger Bonifatiusvereines. Würzburg, Göbel, 1897. 132 S. 8. M. 1.20.

Schiwietz, Steph., De S. Theodoro Studita reformatore monachorum Basilianorum dissertatio ad gradum doctoris in ss. Theol. rite obtinendum in universitate Viadrina. Vratislaviae, Typ. ‚Schlesische Volkszeitung‘, 1896. 31 p. 8.

Schmid, Dr. Franz, Die Sacramentalien der katholischen Kirche. In ihrer Eigenart beleuchtet. Brixen, Kath.-pol. Preßverein, 1896. (II), 276 S 8. fl. 1 50.

Schneider, P., Bonifacius, O. S. B., Ablaß-Brevier oder praktisches und möglichst vollständiges Ablaß- Hand- und Andachtsbuch. Ein Vademecum f. fromme u. eifrige Katholiken. 3. verb. Aufl. Stuttgart, Jos. Roth, 1897. XL, 891 S. 24. M. 3.50.

Schulte, Dr. Adalbert, Der Brief an die Römer übersetzt u. erklärt. Nebst einem Anhang: Zur Deutung des Namens ‚Maria‘. Regensburg, Nation. Vlg, 1897. VIII, 272 S. 8. M. 3.

Schulz, Carl Theod., Eine neue Bestattungsart. Verheißungsvoll für die Zukunft. Weder Erd- noch Feuerbestattung. Berlin, Aktienges. Pionier, 1897. 103 S. 8. M. 1.

Schulzeitung, Katholische. Organ des kath. Erziehungsvereines in Bayern. Donauwörth, Auer, 1896. 29. Jahrg. 49—52.

Starohrvatska Prosvjeta. Glasilo Hrvatskoga starinarskog Družtva u Kninu. (‚Altkroatische Cultur‘. Organ der kroat. archäologischen Gesellschaft zu Knin). Hgg. von Franz Radić auf Kosten der kath. archäol. Gesellschaft. 2. Jahrg. Heft 3.

Taparelli, d'Azeglio S. J., De l'origine du pouvoir, traduit de l'italien per le R. P. Pichot, S. J., Unité sociale, Suffrage universel, Origine du pouvoir, Emancipation des peuples adultes. Paris, Lethielleux, (1896). VIII, 356 p. 8. fr. 5.

P. **Vigilius** von Meran, Kapuciner. Sieben Fastenpredigten: Das Leiden Christi u. der verlorene Sohn. Innsbruck, Fel. Rauch, 1897. 111 S. 8. fl. 0.50 = M. 1.

Volksbibliothekar, Praktischer Handweiser für Errichtung u. Erhaltung von Familien- Volks- u. Schüler-Bibliotheken. Weyer a. d. Enns, 1897. II. Jahrg. Nr. 6—8. Jährlich 12 Nr. Preis fl. 1 = M. 2.

Waal, Ant. de, Der Campo Santo der Deutschen zu Rom. Geschichte der nationalen Stiftung, zum elfhundertjährigen Jubiläum ihrer Gründung durch Karl den Großen. Mit vier Abbildungen. Freiburg, Herder, 1896. XII, 324 S. 8. M. 4.

Welt, Alte u. neue. 31. Jahrg. Heft 3. 4. 5. 6. Einsiedeln, Benziger.

Zeit, die illustrirte. 2. Jahrg. Heft 2. 3—4. Bonn, Ludw. Weber, 1896.

Zingerle, Anton, Dom- und Stiftsschulen Tirols im Mittelalter mit besonderer Berücksichtigung ihrer Lehrmittel. Innsbruck, Wagner, 1896. (Rectoratsrede) 27 S. gr. 8.

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie*)'.

Nr. 72. **1897.** **Innsbruck, 15. Juni.**

Bei der Redaction eingelaufen seit 7. März 1897:

Akademie, Christliche, Organ des Vereines ‚Christliche Akademie zu Prag'. 1897, 1—5.

Ambrosius, Zeitschrift für die Jugendseelsorge. Donauwörth, Auer, 1897. 22. Jahrg. Nr. 1—5.

Annalen u. Chronik von Kolmar. (Geschichtschr. der deutschen Vorzeit. 2. Gesammtausg. Bd LXXV). Nach der Ausgabe der Monumenta Germaniae übersetzt von Dr. H. Pabst. 2. Aufl. Neu bearbeitet von W. Wattenbach. Leipzig, Dyk, 1897. XVI, 248 S. 8. M. 3.20.

Anzeiger, Literarischer, redig. von Prof. Dr. F. Gutjahr in Graz. 1897/8 Nr. 4—8.

Anzeiger, Literarischer, der Nationalen Verlagsanstalt (früher G. J. Manz), Regensburg. Neu-Erscheinungen der Jahre 1893—1896. Nr. 1.

Das Apostolat der christl. Tochter. St. Angela-Blatt. Erscheint am 1. des Monats. Wien, Kirsch, 1897. 9. Jahrg. Nr. 1—6. Preis jährl. fl. 1.25, mit Porto fl. 1.40.

Ἀρβανιτάκης, Γ. Λ., Τὸ ἐν Μηδαβᾷ εὑρεθὲν τεμάχιον μοσαϊκοῦ χάρτου. Delineata et in compendium redacta a PP. Franciscanis terrae sanctae Hierusalem d. 10. Martii 1897.

Archiv f. kath. KR. 1897, 1. 2.

Bartmann, Dr. Bernhard, St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung. (Biblische Studien II. 1.). Freiburg, Herder, 1897. X, 164 S. 8. M. 3.20.

Baumgartner, Alexander, S. J., Geschichte der Weltliteratur. Freiburg, Herder, 1897. 1. 2. 3. Lief. à 5 Bogen à M. 1.20.

Benigni, Umberto, L'economia sociale cristiana avanti Costantino. 2. Migliaio. Genova, G. Fassicomo e Scotti, 1897. XIII, 270 p. 8.

Bessarione, Pubblicazione periodica di studi orientali diretta a facilitare l'unione delle chiese. Si pubblica il 1° d'ogni mese. Roma, Piazza SS. Apostoli 51. 1896/7. Anno I. Vol. I. Nr. 8—12.

Bludau, Dr. August, Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel u. ihr Verhältniss zum massorethischen Text. (Bibl. Studien II. 2 u. 3). Freiburg, Herder, 1897. XII, 218 S. 8. M. 4.50.

Boyer d'Agen, La jeunesse de Léon XIII d'après sa correspondance inédite. De Carpineto à Bénévent (1810—1838). Tours, Mame, 1896. 703 p. gr. 8.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Boyer d'Agen, Die Jugend des Papstes Leo XIII. gemäß dessen bis jetzt unveröffentlichten Briefen. Aus d. Franz. übersetzt u. bearbeitet von Dr. Ceslaus M. Schneider. Mit 55 Illustrationen u. 6 Heliogravüren. Regensburg, Nation. Vlg, 1897. 460 S. gr. 8. M. 10.

Braun, Dr. Oscar, Des Barṣaumā von Nisibis Briefe an den Katholikos Akaḳ. Extr. des Actes du X. Congrès international des Orientalistes. Leiden, Brill, 1896. 102 p. 8.

Canisius-Stimmen. 2. Jahrgang. 1897. 1—6.

Chable, Dr. Florenz, Die Wunder Jesu in ihrem innern Zusammenhange. (Strassburger theol. Stud. II, 4). Freiburg, Herder, 1897. XII, 106 S. 8. M. 2.

Chevalier, Ulysse, Le chanoine Albanès, Bio-Bibliographie. 20 p. gr. 8.

Chimani, Leopold, Ausgewählte Jugendschriften. Unter Mitwirkung mehrerer Jugendfreunde neu bearbeitet u. hgg. von Anton Brousil, Redacteur des ‚Volksbibliothekar'. 2. Bändchen: Vaterländische Erzählungen. Weyer a. d. Enns, Selbstvlg, 1897. 115 S. 12. gebunden fl. 0.50.

Chwolson, D., Syrisch-Nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie herausg. u. erklärt. Neue Folge. Mit 4 phototyp. Tafeln. St. Petersburg (Leipzig, Voss' Sortiment) 1897. 62 S. 4.

Correspondenz-Bl. f. d. öst. Clerus, 1896, 23. 24. 1897. 1—11; Augustinus 1896, 17. 18; 1897. 1—8; Hirtentasche 1896, 12; 1897, 1—6.

Deharbe, Jos., S. J., Examen ad usum cleri in gratiam praecipue sacerdotum sacra exercitia obeuntium. Recognovit et auxit P. Jos. Schneider S. J. Sexta editio. Ratisbonae, Pustet, 1897. VIII, 310 p. 12. M. 2. geb. M. 2.80.

Ehrensberger, Hugo, Libri liturgici bibliothecae apostolicae Vaticanae manu scripti. Digessit et recensuit —. Friburgi, Herder, 1897. XII, 591 p. gr. 4. M. 25.

Einig, Dr. Petrus, Institutiones theologiae dogmaticae. Tractatus de Deo uno et trino. Treveris, Offic. ad S. Paulinum, 1897. VII, 209 p. 8. M. 2.80.

Eisenhofer, Ludwig, Procopius von Gaza. Eine literarhistorische Studie. Gekrönte Preisschrift. Freiburg, Herder, 1897. 84 S. 8. M. 2.

Flugschriften, Katholische — zur Wehr u. Lehr. Berlin, Vlg d. Germania. 1896. Nr. 109. Wer hat Recht? Aphorismen in Briefform über die größten Fragen unserer Zeit von M. C. Jensen. 56 S.; Nr. 110. 111. Adolf Kolping's sociale Thätigkeit von F. Wenzel. 116 S.; Nr. 112/113. Die Kirche der Evangelien u. die evangelischen Kirchen. 80 S.; Nr. 114. Zum 25jähr. Jubiläum des Kulturkampfes von L. v. Hammerstein S. J. 64 S. die Nummer à 10 ₰.

Frauen-Zeitung, Christliche Wiener —. 1897. II. Jahrg. Nr. 5. 6. Wien, VIII, Strozzigasse 41.

Die **Freimaurerei** Österreich-Ungarns. 12 Vorträge am 30. u. 31. März u. 1. April 1897 zu Wien gehalten. Wien, Herder, 1897. VII, 387 S. gr. 8. fl. 2.

Friedländer, M., Das Judenthum in der vorchristlichen griechischen Welt. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Christenthums. Wien u. Leipzig, Breitenstein, 1897. 74 S. 8.

Gander, P. Martin, O. S. B., Die Sintflut in ihrer Bedeutung für die Erdgeschichte. Versuch eines Ausgleiches zwischen Bibel u. Geologie. Münster, Aschendorff, 1896. 110 S. 8. M. 2.

Geiges, F., Studien zur Baugeschichte des Freiburger Münsters (Sonderabdruck aus d. Ztschr. ‚Schau-ins-Land‘) Freiburg, Herder. 64 S. Fol. M. 4.

Gatt, Georg. Die Hügel von Jerusalem. Neue Erklärung der Beschreibung Jerusalems bei Josephus Bell. Iud. V. 4, 1. u. 2. Mit einem Plane. Freiburg, Herder, 1897. VII, 66 S. 8. M. 1.50.

Gerber, Hildebrand (Gruber H. S. J.), Leo Taxil's Palladismus-Roman. Oder: Die ‚Enthüllungen‘ Dr. Bataille's‘, Margiotta's und ‚Miß Vaughans‘ über Freimaurerei u. Satanismus kritisch beleuchtet. Erster Th.: Einleitung. Dr. Bataille, der Diable au XIXe siècle und die Revue mensuelle. Berlin, Germania, 1897. 180 S. 8. M. 1.80.

Handbibliothek, Katechetische. Hgg. von Frz Walk. 21. Bdchen: Überbleibsel von der Mutter Tisch von Aloysius Stanislaus. Kempten, Kösel, 1897. VIII, 258 S. 12. M. 1.

Handweiser, Literarischer, 1896, 16—24. 1897, 1.

Hettinger, Dr. Franz, Apologie des Christenthums. Siebente Aufl. hgg. von Dr. Eugen Müller. Lief. 10—13. (Das Ganze 20 Lief. à M. 1.) Freiburg, Herder, 1897.

Hold, Christian, Vernünftiges Denken u. katholischer Glaube. Erwägungen für die gebildete Welt. Kempten, Kösel, 1897. VII, 234 S. kl. 8. M. 2.40.

Hommel, Dr. Fritz, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. Ein Einspruch gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik. Deutsche Ausgabe. München, Franz'sche Hofbuchhandlung, 1897. XVI, 357 S. kl. 4. M. 5.60.

Ingold, A. M. P., Bossuet et le jansénisme. Notes historiques. Paris, Hachette, 1897. 157 p. gr. 8. fr. 5.

Janssen, Johannes, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. II. Band: Vom Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525. 17. u. 18. verm. u. verb. Aufl. von Ludw. Pastor. Freiburg, Herder, 1897. XXXVI, 644 S. gr. 8. M. 6.

Józefowicz, Felix, Ritter von Leliwa, Der heilige Kasimir, königlicher Prinz von Polen, Patron der studierenden Jugend. Lemberg, Seyfarth & Czajkowski, 1897. 124 S. 24.

Jugend-Bibliothek, katholische, hgg. v. Konr. Kümmel. 15. Bändchen: Lourdes-Rosen. Erzählungen f. d. reifere Jugend u. das Volk von Jos. Scholtes. Mit einem Titelbilde in Farbenlichtdruck u. einem Tondruckbilde. Kempten, Kösel, 1897. 208 S. kl. 4. M. 1.

Kampers, Dr. Franz, Mittelalterliche Sagen vom Paradiese u. vom Holze des Kreuzes Christi. (1. Vereinsschr. der Görres-Ges. f. 1897). Köln, Bachem, 1897. 119 S. 8.

Kaufmann, Carl Maria, Die Legende der Aberkiosstele im Lichte urchristlicher Eschatologie. Ein Versuch zur Lösung der Frage. (Separatabdruck aus Katholik 1897. I.). Mainz, Kirchheim, 1897. 22 S. 8.

— — Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulcralinschriften. Ein Beitrag zur monumentalen Eschatologie. Freiburg, Herder, 1897. VIII, 86 S. 8. M. 2.

Kaulen, Dr. Franz, Die ewige Anbetung. Kath. Andachtsbuch, zumeist aus den Schriften der Heiligen übersetzt und zusammengestellt. Siebente, verb. Aufl. M.-Gladbach, Riffarth, 1897. XVII, 554 S. 16. M. 1.50.

Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte. 2. Aufl. Heft 107. 108.

Κοικύλιδος, Κλέοπας, *Ὁ ἐν Μάδηβᾳ Μωσαϊκὸς καὶ Γεωγραφικὸς περὶ Συρίας, Παλαιστίνης καὶ Αἰγύπτου Χάρτης ὑπὸ Κ. Μ. Κ. βιβλιοθηκαρίου τοῦ Ἱ. Κοινοῦ τοῦ Π. Τάφου. Ἐκδίδοται τὸ πρῶτον ἐπιμελείᾳ τῶν Αἰδ. Π. Π. Φραγκισκανῶν. Ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκ τοῦ Τυπογραφίου τῶν Φραγκισκανῶν*, 1897. 26 p. 8. mit Photographie 24×17 cm. s. *Ἀρβανιτάκης*.

Krutschek, Paul, Die Kirchenmusik nach dem Willen der Kirche. Eine Instruction für kathol. Chordirigenten, u. zugleich ein Handbuch der kirchenmusikalischen Vorschriften für jeden Priester u. gebildeten Laien. 4. verb. u. verm. Aufl. Regensburg, Pustet, 1897. XXXII, 384 S. 8. M. 2.40 geb. M. 3.20.

Lahousse, Gust., S. J., De vera religione. Praelectiones theologicae traditae in collegio maximo Lovaniensi S. J. Lovanii, Peeters, 1897. 524 p. gr. 8.

Langer, Die Apocalypse oder die Offenbarung des hl. Apostels Johannes in Form einer Paraphrase. Trier, Paulinusdruckerei, 1897. 148 S. 8. M. 1.50.

Litteraturblatt f. kath. Erzieher. Donauwörth, Auer, 1897. Nr. 4.

Lourdes-Rosen, Monatschrift zur Verehrung der seligsten Jungfrau Maria. Donauwörth, Auer, 1896. 1. Jahrg. Nr. 12.

Missae pro defunctis ad commodiorem ecclesiarum usum ex missali romano desumptae. Accedit ritus absolutionis pro defunctis ex rituali et pontificali romano. Editio quarta post typicam. Ratisbonae etc., Pustet, 1897. 53 p. fol.

Mittheilungen des Instituts f. österreichische Geschichtsforschung. 1897, 1. 2.

Le **Mois bibliographique**, 1897, 1—5.

Monatsschrift, Katechetische, 1897, 1—6.

Monika, Zeitschrift f. häusliche Erziehung. Donauwörth, Auer, 1897, zugleich als ‚Frauen-Zeitung‘ Nr. 1.

Nachrichten, Salesianische. 1897. III. Jahrg. Nr. 1—6.

Neuschl, Dr. Robert, Křest'anská Sociologie. Sešit I. V Brně 1897. Christl. Sociologie, I. Heft. Brünn, Druckerei der Benediktiner von Raigern, 1897. 80 S. 8. Erscheint in zwanglosen Heften à fl. 0.50.

Niglutsch, Dr. Jos., Brevis explicatio psalmorum usui clericorum in seminario tridentino accommodata. Editio altera totum psalterium complectens. Tridenti, Seiser, 1897. VI, 311 p. gr. 8. fl. 1.50.

Oer, Franz Freiherr von —, Fürstbischof Johannes Bapt. Zwerger von Seckau. In seinem Leben u. Wirken dargestellt von seinem Hofkaplan —. Graz, Moser, 1897. VIII, 464 S. gr. 8.

‚Ons Hémecht‘. Organ des Vereines für Luxemburger Geschichte, Litteratur und Kunst. Hgg. von dem Vorstande des Vereines. 1896, 2. Jahrg. Heft 9—12; 1897, Heft 1—6.

Ottiger, Ignat., S. J., Theologia fundamentalis. Tom. I: De revelatione supernaturali. Friburgi, Herder, 1897. XXIV, 928 p. gr. 8, M. 12.

Pastoralblatt von Münster, 1897, 1—6.

Pastor bonus, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. Praxis, 1897, 1—6. Trier, Paulinusdruckerei.

Pillet, A., De la codification du droit canonique (Extrait de la Revue des Sciences ecclésiastiques). Lille, Morel, 1897. 140 p. in 8.

Polybiblion, partie littéraire. 44 (1897, I) 1—5; partie technique 23 (1897) 1—5.

Portalié, P. Eugène S. J., La fin d'une mystification. Paris, V. Retaux, 1897. XVI, 127 p. 8. fr. 1.25.

Pröll, Dr. Laurenz, Die Gegenreformation in der l.-f. Stadt Bruck a. d. L., ein typisches Bild nach den Aufzeichnungen des Stadtschreibers Georg Khirmair (Vereinsgabe der Leo-Ges.). Wien, Mayer, 1897. 108 S. 8.

Rainer, P. Joh. B., O. S. Fr., Ein Ausflug in die seraphische Alpenwelt, das ist: Das Leben des sel. Johannes von Alvernia. Hgg. von der Redaction des ‚St. Francisci-Glöcklein'. Innsbruck, Fel. Rauch, 1897. IV, 133 S. 12. fl. 0.30.

Realencyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche unter Mitwirkung vieler Theologen u. Gelehrten in dritter verb. u. verm. Aufl. hgg. von Dr. Albert Hauck. Leipzig, Hinrichs, 1897. 2. Bd. 780 S. 8. M. 10.

Reger, St. D., Katechismus u. Leben. Ein vollständiges Gebet-, Lehr- u. Betrachtungsbuch für die katholische Jugend u. das katholische Volk. 4. verb. u. verm. Aufl. (12.—16. Tausend). Regensburg, Pustet, 1896. 756 S. 24.

Reinhart, Heinrich, Die neuesten Richtungen der Malerei. (Vortr. u. Abh. hgg. von der Leo-G. 4.). Wien, Mayer, 1896. 35 S. 8.

Revue de l'orient chrétien. Supplément trimestriel I. n. 4. II. Nr. 1. Paris, Leroux, 1897.

Rivista bibliografica italiana. 1897. 2. anno. Nr. 1—7.

Rundschau, Literarische, f. d. kath. Deutschland, redig. von Dr. Hoberg, 1897, 1—6.

Salata, F., L'antica diocesi di Ossero e la liturgia slava. Pagine di storia patria. Pola, Martinolich, 1897. 158 + XXIV p. 8.

Sasse, Joan. B. S. J., Institutiones theologicae de Sacramentis Ecclesiae. Vol. I: De sacramentis in genere. De baptismo. De confirmatione. De ss. Eucharistia. Friburgi, Herder, 1897. XVI, 590 p. 8. M. 8.

Schanz, Dr. P, Über neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus u. Spiritualismus. Regensburg, National.-Verlagsanstalt, 1897. VIII, 407 S. 8. M. 6.

Schell, Dr. Herman, Der Katholicismus als Princip des Fortschritts. Würzburg, Göbel, 1897. 80 S. 8. M. 1.20.

Scheyring, P. Sebastian O. S. Fr., Der hl. Wundersmann Antonius von Padua u. seine Verehrung durch die neun Dienstage. Getreu u. nach authentischen Quellen. Ausgabe mit großem Druck. Innsbruck, Fel. Rauch, 1897. XIV, 555 S. 16 fl. 0.60, geb. fl. 0.90 resp. 1.20.

Schilling, August, Ehe und Eheschließung im Lichte der Offenbarung u. nach dem (!) Gedanken, welche der modernen Gesetzgebung zu Grunde liegen. Leipzig, Volksschriften-Verlag (1897). 29 S. 8. 50 ₰.

Schmid, Dr. Andreas, Caeremoniale für Priester, Leviten u. Ministranten

zu den gewöhnlichen liturgischen Diensten. Mit 60 Abbildungen. 2. verm. Aufl. Kempten, Kösel, 1897. XV, 560 S. 12. M. 3.

Schmid, P. Bernhard O. S. B., Armand Jean le Bouthillier de Rancé, Abt u. Reformator von la Trappe in seinem Leben u. Wirken. Regensburg, Nation. Vlg., 1897. X, 437 S. 8. M. 3.60.

Schmitt, Dr. Jakob, Katholische Sonn- u. Festtagspredigten. Zweiter Jahrgang. Vierte Aufl. Freiburg, Herder, 1897. VII, 912 S. 8. M. 6.70.

Schmitz, Dr. J., Kleine Apologetik od. Begründung des kathol. Glaubens. Ein Leitfaden für den Unterricht an höhern Lehranstalten und zum Privatstudium für Gebildete. 2. verm. Aufl. Regensburg, Pustet, 1897. 104 S. 8. 50 ₰ geb. 70 ₰.

Schöningh, Ferdinand, Ein Lebensbild als Festschrift zum 50jährigen Jubiläum der durch den Verewigten gegründeten Buchhandlung in Paderborn am 12. Mai 1897. Mit einem Porträt. Als Manuscript gedruckt. 32 + 4 S.

Sedláček, Dr. Jarosl., Eine Reise nach Karthago. Wien, Selbstverlag, 1897. 104 S. 12.

Skočdopole, Dr. Anton, Compendium der Pastoral und Katechetik. I. Band. (B. A. Egger's Corr.-Blatt-Bibliothek Band IV.). Wien, Fromme, 1897. XV, 330 S. 16. Leinwand mit Rothschnitt fl. 2.

Stauracz, Franz, Jammerbilder österreichischer Schulzustände. I. Bändchen: Darwinismus u. Schule. Ein Wort an das Volk, seine Lehrer u. die gesetzgebenden Factoren. Wien, Mayer, 1897. 80 S. 8. fl. 0.30.

Szent-István-Társulat, 1897. 1—6.

Terre sainte, Revue de l'orient chrétien. 1897. 23e année. Nr. 1—12.

Tschepe, Albert, S. J., Histoire du Royaume de Ou (1122—473 av. J. C). Variétés Sinologiques Nr. 10. Changhai, Librairie de la Mission cathol. 1896. XVIII, 176 p. gr. 8.

Verus, S. E., Vergleichende Uebersicht (Vollständige Synopsis) der vier Evangelien in unverkürztem Wortlaut. (Luther-Uebersetzung, Revidierte Ausgabe Halle 1892). Leipzig, Van Dyk, 1897. XXIX, 392 S. 8.

Volksbibliothekar. 1897. 2. Jahrg. 10—12.

Vorträge und Abhandlungen, pädagogische, hgg. v. Jos. Pötsch. 18. Heft: Was soll der kathol. Lehrer von Immanuel Kant wissen? Von Jos. Sattel. Kempten, Kösel, 1897. 38 S. kl. 8. M. 0.45.

Waal, Anton de, Valeria oder der Triumphzug aus den Katakomben. Historische Erzählung. 3. Aufl. Regensburg, Pustet, 1896. X, 328 S. 8. M. 3. geb. M. 4.

Wasmann, Erich, S. J., Instinct und Intelligenz im Thierreich. Ein kritischer Beitrag zur modernen Thierpsychologie (Ergänzgsh. 69 der Stimmen a. M. Laach). Freiburg, Herder, 1897. VIII, 94 S. 8. M. 1 30.

— — Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen und der höheren Thiere. (Ergänzh. 70 d. Stimmen aus Maria-Laach). Freiburg, Herder, 1897. VII, 122 S. 8. M. 1.60.

Weiß, Fr. Albert M., O. Pr., Apologie des Christenthums. 3. Aufl. III. Band: Natur u. Übernatur. 1. Theil XII, 656 S. 8. 2. Theil IX, 657—1283 S. 8. beide Theile zusammen M. 9. Freiburg, Herder, 1897.

Weiss, Dr. Hugo, Judas Makkabaeus. Ein Lebensbild aus den letzten grossen Tagen des israelitischen Volkes. Freiburg, Herder, 1897. 122 S. gr. 8. M. 2.

Welt, Alte und neue. Benziger, Einsiedeln. 31. Jahrg. 7—10. Jährlich 12 Hefte M. 6.

Willensfreiheit u. Willensbildung. Von einem praktischen Schulmanne. Köln, Theissing, 1897. VII, 51 S. gr. 8.

Wilmers, Guilielmus, S. J., De religione revelata libri quinque. Ratisbonae, Pustet, 1897. IV, 687 p. 4. M. 8.

Zapletal, Fr. Vincent, O. Pr., Hermeneutica biblica. Friburgi Helv., Veith, 1897. VIII, 175 p. 8. frcs 4.25 (gebunden).

Zimmermann, Athan., S. J., Die Universitäten in den Vereinigten Staaten Amerikas. Ein Beitrag zur Culturgeschichte. (68. Ergänzungsheft der ‚Stimmen aus Maria-Laach'). Freiburg, Herder, 1896. IX, 116 S. 8. M. 1.60.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie*)“.

Nr. 73. **1897.** Innsbruck, 15. Sept.

Bei der Redaction eingelaufen seit 15. Juni 1897:

Akademie, Christliche, Organ des Vereines ‚Christliche Akademie zu Prag‘. 1897, 6—8.

Allard, Paul, Le christianisme et l'empire romain de Néron à Théodose. (Biblioth. de l'enseignement de l'Histoire eccl.). Paris, Lecoffre, 1897. XII, 303 p. 12. fr. 3.50.

S. **Ambrosii** opera. Pars II: De Jacob, de Joseph, de patriarchis, de fuga saeculi, de interpellatione Job et David, de apologia David, apologia David altera, de Helia et jejunio, de Nabuthae, de Tobia. Ex recensione Caroli Schenkl (Corp. script. eccl. lat. ed. Vindobon. Vol. XXXII). Pragae, Vindobonae, Lipsiae, Tempsky & Freytag, 1897. XXXXVIII, 575 p. gr. 8. fl. 8.

Ambrosius, Zeitschrift für die Jugendseelsorge. Nr. 8. Donauwörth, Auer, 1897. 6—8.

Analecta ecclesiastica seu Romana collectanea de disciplinis speculativis et practicis circa theologiam — jus canonicum — administrationem in foro contentioso et gratioso — sacram liturgiam — historiam etc. Moderator Felix Cadène. Annus V. fasc. 1. gr. fol. Romae 1897.

Anecdota Maredsolana, seu monumenta ecclesiasticae antiquitatis ex mss. codicibus nunc primum edita aut denuo illustrata. Vol. III. pars II: S. Hieronymi presbyteri tractatus sive homiliae in psalmos, in Marci evangelium aliaque varia argumenta. Partem nuper detexit, partem adulteris mercibus exemit, auctori vindicavit, adiectisque commentariis criticis primus edidit D. Germanus *Morin* presbyter & monachus Ord. S. Benedicti Maredsolensis. Maredsoli apud Editorem. Oxoniae apud J. Parker & Co. 1897. 424 p. 4.

Anzeiger, Literarischer, redig. von Prof. Dr. F. Gutjahr in Graz. 1897. 9—11.

Das **Apostolat** der christl. Tochter. St. Angela-Blatt. 1897. 7. 8.

Archiv f. **kath. KR.** 1897, 3.

Arendt, Guil., S. J., Apologeticae de aequiprobabilismo alphonsiano historico-philosophicae dissertationis A. R. P. J. de Caigny C. SS. R. exaratae crisis juxta principia angelici doctoris instituta. Accedit dissertatio scholastico-moralis pro usu moderato opinionis probabilis in concursu probabilioris a S. Alph. de Liguori E. D. anno

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Recensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

1755 primum in lucem edita. Friburgi, Herder, 1897. VIII, 467 p. gr. 8. M. 4.

Avril, A. d' —. La Serbie chrétienne. Etude historique (Extr. de la Revue de l'orient chrétien). Paris, Leroux, 1897. 134 p. gr. 8.

Barthel, J. P., Die reichen Ablaßschätze des hochheiligen Rosenkranzes, zur Förderung des Rosenkranzes und bes. der Rosenkranzbruderschaft. 2. Aufl. M.-Gladbach, Riffarth, 1897. VII, 199 S. 24. 50 ₰.

Battifol, Pierre, Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque. (Bibliothèque de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique). Paris, Lecoffre, 1897. XVI, 347 p. 12. fr. 3.50.

Baumgartner, Alexander, S. J., Geschichte der Weltliteratur. Lieferung 4. 5—6, 7—8. à M. 1.20. Freiburg, Herder, 1897.

Belser, Dr. Joh., Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte auf Grund der Lesarten des Codex D u. seiner Genossen. Freiburg, Herder, 1897. VII, 169 S. gr. 8. M. 3.50.

Bougaud, Msgr. Emil, Die Kirche Jesu Christi. Autorisierte deutsche Ausgabe von Philipp Prinz v. Arenberg. (Christenthum u. Gegenwart. Bd. IV). Mainz, Kirchheim, 1897. XIII, 470 S. 8. M. 4.50.

Braun, Dr. C., Distinguo. Mängel und Übelstände im heutigen Katholizismus nach Professor Dr. Schell in Würzburg und dessen Vorschläge zu ihrer Heilung. Ein Wort zur Verständigung. 2. Aufl. Mainz, Kirchheim, 1897. 88 S. 8. M. 1.20.

S. **Brunonis**, carthusianorum institutoris expositiones in omnes epistolas beati Pauli Apostoli. Editio nova a monachis carthusiae s. Mariae de Pratis emendata. Monsterolii, typ. carthusiae, 1892. (IV), 495 p. fol.

— — carthusianorum institutoris expositio in psalmos. Editio nova a monachis s. Mariae de Pratis emendata. Monsterolii, typ. carthusiae, 1891. VI, 671 p. fol.

Bücherei. Allgemeine —, hgg. von der österr. Leo-Gesellschaft. 1. Das große Welttheater von Don Pedro Calderon de la Barca, übs. v. Jos. Freih. v. Eichendorff 50 S.; 2. Die Schlacht im Loener Bruch. Des Arztes Vermächtnis von Ann. Freiin von Droste-Hülshoff 96 S.; 3. Das Heidedorf v. Adalbert Stifter 40 S.; 4. Die materialistische Weltanschauung unserer Zeit. Inaugurationsrede v. Prof. Hyrtl. 38 S.; 5. Der Sturm v. W. Shakespeare übs. v. Mich. Gitlbauer. 77 S.; 6. Antigone v. Sophokles übs. v. Mich. Gitlbauer. Mit Vertonung der Gesangstheile durch Rich. Kralik. 55 S. 16. Preis einer Nummer 12 kr. = 20 ₰. Wien u. Leipzig, W. Braumüller.

Camele, J. M. (Epistola de edendo opere: De confessione sacrilega). Romae, Libreria Salesiana, 1897. 56 p. 24.

Canisius-Stimmen. 2. Jahrgang. 1897. 7.

Correspondenz-Bl. f. d. öst. Clerus, 1897. 12—17; Augustinus 1897. 9—11; Hirtentasche 1897. 7—9. Fromme, Wien.

Delmas, P. Carolus S. J., Ontologia. Metaphysica generalis. Parisiis, Retaux, 1896. XXX, 883 p. 8.

Delplace, P. Ludovic., S. J., Catena evangeliorum sacerdoti meditanti proposita. Lovanii, Istas, 1897. (626 p.) gr. 8.

Ehrhard, Albert, Forschungen zur Hagiologie der griechischen Kirche, vornehmlich auf Grund der hagiographischen Handschriften von Mailand, München & Moskau. Roma, Cuggiani, 1897. 141 S. gr. 8.

Funk, F. X., Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Untersuchungen. Erster Band. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1897. VI, 516 S. gr. 8. M. 8.

Gallifet, P. Jos. de, S. J., L'excellence de la dévotion au coeur adorable de Jésus-Christ. Nouvelle édition publiée par un père de la Compagnie d'après l'édition de 1743 dédiée au souverain pontife Benoît XIV. Montreuil-sur-mer, Impr. Notre-Dame des prés, 1897. LXII, 534 p. 8.

Génicot, Eduard., S. J., Theologiae moralis institutiones quas in collegio Lovaniensi tradebat. Vol. I: III, 721 p. Vol. II: 888 p. gr. 8. Lovanii, Polleunis et Ceuterick, 1897. Fr. 12. (Minuitur pretium in gratiam seminariorum, quae opus tamquam textum in scholis adhibent).

Gerber, Hildebr. (P. H. Gruber S. J.), Leo Taxil's Palladismus-Roman od. Die Enthüllungen ‚Dr. Bataille's, Margiotta's u. ‚Miß Vaughans' über Freimaurerei u. Satanismus. Zweiter Theil: Domenico Margiotta u. seine ‚Enthüllungen' über ‚Palladismus' u. Freimaurerei, Berlin. Germania, 1897. 268 S. 8. M. 2.50.

— — Aberglaube und Unglaube bei den Anhängern des lutherischen bezw. reformierten Bekenntnisses. Einige Glossen zur kirchen-politischen Ausschlachtung des Vaughan-Schwindels durch den Superintendenten H. Gallwitz in Sigmaringen. Berlin, Germania, 1897. 45 S. 8. 50 Pf.

Handweiser, Literarischer, 1897, 2—7.

Havret, P. Henri, S. J., La stèle chrétienne de Si-ngan-fou II[e] partie. Histoire du monument. (Variétés sinologiques 12.) Chang-hai, Mission cath., 1897. 420 p.

Heiner, Dr. Franz, Katholisches Kirchenrecht. Erster Band. Die Verfassung der Kirche nebst allgemeiner u. specieller Einleitung. Zweite, verb. Aufl. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1897. XII, 396 S. gr. 8. M. 3.60.

Hettinger, Apologie des Christenthums. 7. Aufl. hgg. v. Dr. Eug. Müller. Lief. 14. 15. Freiburg, Herder, 1897.

Hettinger, Franz, Timotheus. Briefe an einen jungen Theologen. 2. Aufl., besorgt v. Dr. Alb. Ehrhard. Freiburg, Herder, 1897. XX, 610 S. kl. 8. M. 4.50.

Hoang, P. Pierre, Notions techniques sur la propriété en Chine avec un choix d'actes et de documents officiels. (Variétés sinologiques 11.) Chang-hai, Mission cath., 1897. II, 200 p.

Höhler, Dr., Fortschrittlicher ‚Katholizismus' oder Katholischer Fortschritt? Beiträge zur Würdigung der Broschüre des Herrn Professors Dr. Schell zu Würzburg: ‚Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts'. Trier, Paulinus-Druckerei, 1897. 88 S. 8.

Hollweck, Dr. Jos., Das kirchliche Bücherverbot. Ein Commentar zur Constitution Leo's XIII. ‚Officiorum ac munerum' vom 24. Januar 1897. Mainz, Kirchheim, 1897. VI, 63 S. gr. 8. 75 Pf.

Hoppe, Alfred, Das Zeichnen im Dienste des Religions-Unterrichtes. Vorlagen für Kreidezeichnungen mit erläuterndem Text. Wien, (Winzendorf N. Ö.) Selbstverlag, 1897. 109 S. 8.

Huck, Dr. Chrysost., Dogmenhistorischer Beitrag zur Geschichte der Waldenser. Nach den Quellen bearbeitet. Freiburg, Herder, 1897. 88 S. 8. M. 2.

Hymnologische Beiträge. Quellen u. Forschungen zur Geschichte der lat. Hymnendichtung. Im Anschlusse an ihre Analecta hymnica hgg. v. Clemens Blume u. Guido M. Dreves. 1. Bd: Godescalcus lintpurgensis. Gottschalk, Mönch v. Limburg an der Hardt u. Propst v. Aachen, ein Prosator des XI. Jhdts. Fünf ungedruckte opuscula mit hist. Einleitung u. einem Anhange v. Sequenzen hgg. v. Guido M. Dreves S. J. Leipzig, Reisland, 1897. 220 S. 8.

Jacobsthal, Gustav, Die chromatische Alteration im liturgischen Gesang der abendländischen Kirche. Berlin, J. Springer, 1897. XVI, 376 S. gr. 8. M. 14.

Jörgensen, Joh., Lebenslüge u. Lebenswahrheit. Aus dem Dänischen. Mainz, Kirchheim, 1897. IV, 74 S. kl. 8. M. 0.80.

Kalender für 1898. a) Oesterreichischer Familien-Kalender für Stadt und Land. Opitz, Wien. 8. 25 kr. b) Vlg v. Schmid, Augsburg, St. Josef's-Kalender. 4. 30 ₰. — Der Hausfreund 4. 30 ₰.

Kirchberg, Dr. C., De voti natura, obligatione, honestate commentatio theologica. Monasterii, Aschendorff, 1897. 223 p. gr. 8. M. 3.60.

Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte. 2. Aufl. Heft 109. 110. Freiburg, Herder, 1897.

Lactantii, L. Caeli Firmiani Opera omnia. Accedunt carmina eius quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber. Partis II fasc. II L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber vulgo Lactantio tributus. Recensuerunt Samuel Brandt et Georgius Laubmann. Indices confecit S. Brandt. (Corp. Script. eccl. lat. ed. Acad. Vindob. vol. XXVII). Pragae, Vindobonae, Lipsiae, Tempsky & Freytag, 1897. XXXVI, 568 p. 8. fl. 5.60.

Laudowicz, Felix, Wesen u. Ursprung der Lehre von der Präexistenz der Seele und von der Seelenwanderung in der griechischen Philosophie. Berlin, Selbstverlag, 115 S. gr. 8.

Lentner, Dr. F. Der Separatfriede zu Säben 3. April 1797. Völkerrechtsstudie (Abdr. aus d. ‚Innsbr. Nachrichten' 1897). Innsbruck, Selbstverlag, 1897. 24 S. 24.

Litteraturblatt f. kath. Erzieher. 28. Jahrg. Nr. 13. 17. Donauwörth, Auer, 1897.

Maria-Immer-Hilfsbüchlein, Privatandachtsübungen bes. geeignet für die Mitglieder der Bruderschaft ‚U. L. Frau von der immerwährenden Hilfe'. Von einem Priester des Redemptoristen-Ordens. M.-Gladbach, Riffarth, 1897. VI, 182 S. 24. 50 ₰.

Marković, Dr. Giov., Gli Slavi ed i papi. Parte prima. Vol. I. Zagrabia, Dioničko tiskara, 1897. XLIII, 412 p. 8.

Mausbach, Dr. Jos., Christenthum u. Weltmoral. Zwei Vorträge über das Verhältnis der christlichen Moral zur antiken Ethik u. zur weltlichen Cultur. Münster, Aschendorff, 1897. 61 S. gr. 8. M. 1.

Mehler, J. B., Der sel. Canisius, ein Apostel Deutschlands. Zum 300jähr. Gedächtnisse seines Todes nach den besten Quellen bearbeitet. (Kath.

Flugschriften Nr. 116/7.) Berlin, Germania, 1897. 120 S. 24. 20 Pf.

Messer, Dr. August, Die Reform des Schulwesens im Kurfürstenthum Mainz unter Emmerich Joseph (1763—1774). Nach ungedruckten amtlichen Akten dargestellt. Mainz, Kirchheim, 1897. XII, 173 S. gr. 8. M. 2.50.

Le **Mois bibliographique,** 1897, 6—8.

Monatsschrift, Katechetische, 1897, 7—9.

Nachrichten, Salesianische. 1897. 7. 8.

Neumann, Dr. G. A., Relazione del 1. congresso internazionale degli archeologi cristiani tenuto a Spalato-Salona nei giorni 20—22 Agosto 1894. (Estratto dal Bulletino di archeologia e storia dalmata). Spalato, Zannoni, 1895. 128 p. gr. 8.

Neuschl, Dr. Robert, Křest'anská Sociologie. Sešit 1. 2. 1897. (Christl. Sociologie 1. u. 2. Heft.) Brünn, Druckerei d. Benediktiner v. Raigern, 1897. Erscheint in zwanglosen Heften 80 S. 8. à fl. 1.50.

‚Ons Hémecht'. Organ des Vereines für Luxemburger Geschichte, Litteratur und Kunst. Hgg. von dem Vorstande des Vereines. 1897, 3. Jahrg. Heft 7.

Otten, Dr., Apologie des göttlichen Selbstbewusstseins. Paderborn, Bonifaciusdruck., 1897. IV, 91 S. gr. 4.

Pädagogische Vorträge u. Abhandlungen in Verbindung mit namhaften Schulmännern hgg. v. Jos. Pötsch. 4. Heft: Die wahren Verdienste Luthers um die Volksschule. Zur Lehr u. Wehr dargestellt von Dr. Thalheim. 30 Pf. 5. H.: Die Erziehungsprinzipien Dupanloups u. unsere modernen Pädagogen v. Hugo Wehner. 60 Pf. 6. Heft: Die kulturhistorischen Stufen der Herbart-Ziller-Stoy'schen Schule. Eine Darlegung nebst Beurtheilung derselben von Al. Knöppel. 45 Pf. Kempten, Kösel, 1894.

Pastoralblatt von Münster, 1897, 7—9.

Pastor bonus, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. Praxis, 1897, 7—9. Trier, Paulinusdruckerei.

Pesch, Christian., S. J., Praelectiones dogmaticae quas in collegio Ditton-Hall habebat. Tom. VII: Tractatus dogmatici (de sacr. poenitentiae, de extrema unctione, de ordine et matrimonio). Friburgi, Herder, 1897. XIII, 432 p. gr. 8. M. 6.

Pesch, Tilmann., S. J., Institutiones philosophiae naturalis sec. principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum accommodavit. Editio altera. Vol. I: XXVIII, 444 p. Vol. II: XIX, 406 p. gr. 8. M. 10.

Pieper, Dr. Anton, Die päpstlichen Legaten u. Nuntien in Deutschland, Frankreich u. Spanien seit der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts. I. Theil: Die Legaten u. Nuntien Julius' III., Marcellus' II., u. Paul's IV. (1550—1559) und ihre Instructionen. Münster, Aschendorff, 1897. VII, 218 S. 8. M. 5.

Pierling, P. S. J., La Russie et le Saint-Siège. Etudes diplomatiques. II. Arbitrage pontifical. Projets militaires de Bathory contre Moscou. Le tsar Fedor et Boris Godounov. Paris, Plon, 1897. XII, 416 p. 8.

Polybiblion, partie littéraire. 44 (1897, I) 6; 45 (1897, II) 7. 8; partie technique 23 (1897) 6—8.

Putzer, Jos. C. ss. R., Commentarium in facultates apostolicas episcopis necnon vicariis et praefectis apostolicis per modum formularum concedi solitis. Ad usum venerabilis cleri imprimis americani concinnatum ab Antonio Konings C. ss. R. Editio quarta, recognita, in pluribus emendata et aucta. Neo-Eboraci etc., Benziger, 1897. XX, 466 p. 8. S. 2.25.

Revue de l'orient chrétien. Supplément trimestriel II. Nr. 2. Paris, Leroux, 1897.

Rivista bibliografica italiana. 1897. Nr. 8—14.

Ruhland, Gustav, Die Wirtschaftspolitik des Vaterunser. Berlin, E. Hofmann, 1895. 94 S. 12.

Rundschau, Literarische, f. d. kath. Deutschland, redig. von Dr. Hoberg, 1897, 7—9. Herder, Freiburg.

Rušitschitsch, Episkop Nikanor, Das kirchlich-religiöse Leben bei den Serben. Göttingen, Dieterich, 1896. VIII, 57 S. 8. 75 ₰.

Schäfer, Dr. Jakob, Das Reich Gottes im Licht der Parabeln des Herrn wie im Hinblick auf Vorbild u. Verheißung. Eine exegetisch-apologetische Studie. Mainz, Kirchheim, 1897. XVI, 288 S. 8.

Schanz, Dr. Paul, Apologie des Christenthums. Zweiter Theil: Gott und die Offenbarung. 2. verm. u. verb. Aufl. Freiburg, Herder, 1897. X, 763 S. 8. M. 8.

Schell, Dr. Herman, Der Katholicismus als Princip des Fortschritts. 6. Aufl. Würzburg, Göbel, 1897. 114 S. 8. M. 1.20.

— — Das Problem des Geistes mit besonderer Würdigung des dreieinigen Gottesbegriffes und der biblischen Schöpfungsidee. Akademische Festrede zur Feier des dreihundert u. fünfzehnten Stiftungstages der kgl. Julius-Maximilians-Universität Würzburg, gehalten am 11. Mai 1897. 2. Aufl. Würzburg, Göbel, 1898. 65 S. 8. M. 1.

Schick, Dr. C. Baurat, Jerusalem. Weitere Umgebung v. Jerusalem. Auf Grundlage der Karte des Englischen Palestine Exploration Fund, gezeichnet, ergänzt u. berichtigt von —, redigiert von Lic. Dr. J. Benzinger. Leipzig, Baedeker, 1897. 50 cm × 65 cm.

— — Namenliste u. Erläuterungen zu obiger Karte (Sonderdruck aus der Ztschr. d. deutsch. Palästina-Vereins XIX, 3). Leipzig, Baedeker, 1897. 76 S. kl. 8. M. 3.60.

Schulz, Alphonsus, De psalmis gradualibus. Commentatio theologica quam consensu et auctoritate amplissimi theologorum ordinis in alma litterarum academia regia Monasteriensi ad summos in s. theol. honores rite obtinendos una cum thesibus controversis die 2. mens. Aug. 1897 in publico defendet —. Monasterii, Aschendorff, 1897. 63 p. 8. M. 1.50.

Schütz, Dr. L., Der Hypnotismus. Eine naturwissenschaftliche Studie. (Separatdruck aus d. phil. Jahrb. d. Görr.-Ges. IX u. X). Fulda, Actiendruckerei, 1897. 92 S. 8. M. 1.20.

Sporer, P. Patritius, O. S. F., Theologia moralis decalogalis et sacramentalis. Novis curis edidit P. F. Irenaeus Bierbaum. O. S. F. Tom. I. Paderbornae, typ. Bonifac., 1897. IX, 878 p. gr. 8. M. 7.50.

Staatslexikon. Herausgegeben im Auftrage der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im kath. Deutschland durch Dr. Adolf Bruder, nach dessen Tode fortgesetzt durch Jul. Bachem. Vollständig in 46

Heften à M. 1.50 oder in 5 Bänden (XXVI S. u. 7318 Sp. gr. 8.) M. 69. Herder, Freiburg, 1888—1897.

Stradner, Alois, Diöcese Seckau (Herzogthum Steiermark). (Das sociale Wirken der kath. Kirche in Oesterreich. Im Auftrage der Leo-Ges. u. mit Unterstützung von Mitarbeitern hgg. v. Prof. Dr. Franz M. Schindler). Wien, Mayer, 1897. X, 264 S. 8.

Vetter, Dr. Paul, Die Metrik des Buches Job. (Bibl. Studien II, 4). Freiburg, Herder, 1897. X, 82 S. 8. M. 2.30.

Volksbibliothekar. Organ f. katholische Lese- u. Bücher-Vereine. Praktischer Handweiser für Errichtung und Erhaltung von Volks- u. Schülerbibliotheken. Herausgeber u. Redakteur: Anton Brousil. 1896, I. Jahrg. 188 S. II. Jahrg. 176 S. + 72. gr. 8. III. Jahrg. 1. 2. Jährlich 12 Nummern; fl. 1 = M. 2. Winterberg (Böhmerwald).

Welt, Alte und neue. Benziger, Einsiedeln. 31. Jahrg. 11. 12. Jährlich 12 Hefte M. 6.

